Всев. Миллера.



ОЧЕРКИ
АРІЙСКОЙ МИѲОЛОГІИ
ВЪ СВЯЗИ
СЪ ДРЕВНѢЙШЕЙ КУЛЬТУРОЙ.

ТОМЪ I

АСВИНЫ-ДІОСКУРЫ.

МОСКВА.
ТИПОГРАФІЯ Ф. Б. МИЛЛЕРА, ПОКРОВКА, МАШКОВЪ ПЕР., СОВ. ДОМЪ.
1876.





СОДЕРЖАНІЕ.



СОДЕРЖАНІЕ.



Предисловіе.

Подъ заглавіемъ «Очерки арійской миѳологіи въ связи съ древнѣйшей культурой» авторъ предпринялъ рядъ работъ, рядъ монографій, по отдѣльнымъ вопросамъ изъ области миѳологіи индо-европейскаго племени. Занимаясь спеціально древнѣйшимъ памятникомъ арійской мысли, Ведами, авторъ отводитъ послѣднимъ главное мѣсто въ своей работѣ и даже думалъ сначала ограничиться изслѣдованіемъ вѣрованій индусовъ ведійскаго періода. Но мало по малу, по мѣрѣ болѣе обстоятельнаго изученія текстовъ Ригъ-Веды, въ немъ сложилось убѣжденіе, что для уясненія массы темныхъ ведійскихъ миѳовъ необходимо прибѣгнуть къ методу сравнительному и искать аналогій въ народныхъ вѣрованіяхъ всего индо-европейскаго племени. Приходилось вступить въ область сравнительной миѳологіи, обратиться къ трудамъ Макса Мюллера, Куна, Шварца, Маннгардта, де-Губернатиса, Кокса, Гана и прочихъ представителей этой молодой науки. Должно сознаться, что общее впечатлѣніе было далеко неудовлетворительно: занимаясь сравнительнымъ языкознаніемъ, авторъ привыкъ искать въ книгѣ полноту матерьяла, строгость метода, убѣдительность выводовъ, точность анализа. Что-же представили ему труды сравнительныхъ миѳологовъ? Вмѣсто полноты матерьяла, необходимаго для освѣщенія отдѣльнаго миѳа, находилъ онъ нѣсколько ничего не выясняющихъ аналогій, взятыхъ безъ всякой критики съ разныхъ сторонъ, отъ различныхъ народовъ, отъ разныхъ временъ; рядомъ съ ведійскимъ миѳомъ стояла русская сказка, преданіе американскихъ Красноко-

жихъ, сказаніе Эдды или руна Калевалы. На основаніи *сравнительнаго* метода все это лѣпилось вмѣстѣ, безъ провѣрки, съ полнымъ убѣжденіемъ, что все это пригодно для уясненія первоначальнаго вида и значенія миѳа.

Матерьяла было слишкомъ много и все же не доставало научной полноты. Увлеченные двумя тремя аналогическими чертами, изслѣдователи забывали, что сравнительный методъ можетъ привесть къ важнымъ результатамъ лишь подъ условіемъ строгой исторической критики сравниваемаго матерьяла — истину, въ которой давно убѣждены языковѣды. Прежде чѣмъ искать объясненія *слову* въ родственныхъ языкахъ, слѣдуетъ приготовить его къ сравненію, прослѣдить исторію его въ родномъ языкѣ и по возможности вывесть его древнѣйшій звуковой видъ—сравнительному методу долженъ предшествовать историческій. Тоже самое должно быть примѣняемо и къ миѳу, иначе сравненіе будетъ безплоднымъ сопоставленіемъ...

Ожидая выводовъ, вытекавшихъ изъ самаго сравниваемаго матерьяла, авторъ нашелъ *готовыя* теоріи, составленныя уже заранѣе. Всѣ сравненія имѣли единственною цѣлью подтвердить либо *солярную,* либо *метеорологическую* теорію и, зная заранѣе взглядъ изслѣдователя, читатель могъ быть вполнѣ увѣренъ, что всѣ детали, какія только представляютъ разбираемые миѳы, будутъ въ концѣ концовъ приведены къ одному знаменателю и войдутъ въ поэтическую картину грозы или восхода солнца. Если нѣсколько объясненій, представленныхъ болѣе талантливыми представителями миѳологической науки, и казались обаятельны по ясности и простотѣ, то этими немногими жемчужинами далеко не искупалась масса безплодныхъ сопоставленій и натянутыхъ объясненій, желавшихъ во что бы то ни стало провести теорію, исповѣдуемую тѣмъ или другимъ ученымъ. Сравнительная миѳологія рисковала потерять такъ же быстро всякій кредитъ въ глазахъ трезвой науки, какъ она же удивила ее своими первыми, блестящими, опытами. Уже

начинаетъ слагаться убѣжденіе, что послѣдователи новой науки слишкомъ рано убѣдились въ своемъ всезнаніи, что они витаютъ въ туманной области гипотезъ и фантазій, дышутъ нездоровой атмосферой гаданій и предположеній, дѣйствующей опьяняющимъ образомъ на трезваго человѣка. Результаты, достигнутые ими доселѣ, зиждутся главнымъ образомъ на правдоподобіи, а одно правдоподобіе, по выраженію Тэйлора «считается теперь такимъ непригоднымъ достоинствомъ, что каждый изслѣдователь искренно желаетъ, чтобъ такихъ достоинствъ было какъ можно менѣе».

Если автору и пришлось разочароваться въ *блестящихъ* результатахъ сравнительной миѳологіи, все же онъ не дошелъ до отрицанія этой науки вообще, проповѣдуемаго еще доселѣ нѣкоторыми представителями классической миѳологіи. Онъ убѣдился только, что молодая наука находится въ періодѣ развитія, хорошо извѣстномъ въ исторіи другихъ наукъ. Первые успѣхи, первыя увлеченія смѣнились періодомъ затишья, наступающимъ неизбѣжно, когда начинаетъ слагаться убѣжденіе, что извѣстная теорія не въ состояніи объяснить новыхъ фактовъ. Тамъ и сямъ слышатся голоса, подвергающіе критикѣ прежнія построенія; ученики, вѣчно готовые jurare in verba magistri, съ какимъ то ожесточеніемъ отстаиваютъ зданіе, готовое обрушиться и подкрѣпляютъ его новыми подпорами, между тѣмъ какъ сами мастера, возводившіе это зданіе, налагаютъ на себя doctum silentium. Таково дѣйствительно современное состояніе сравнительной миѳологіи. Талантливый основатель *солярной* теоріи, Максъ Мюллеръ, ограничился мастерскимъ проведеніемъ ея въ нѣкоторыхъ индусскихъ и греческихъ миѳахъ: увѣровавъ въ готовую теорію, ученикъ его Коксъ проводитъ ее съ необыкновеннымъ упорствомъ во всей массѣ индо-европейскихъ миѳовъ и доводитъ ученіе учителя до абсурда. Остроумныя статьи проповѣдника *метеорологической* теоріи, профессора Куна, вызвали рядъ поверхностныхъ работъ, гдѣ помянутая теорія доведена до крайности.

Преждевременно построенная теорія, какъ всегда бываетъ, затормозила на время движеніе науки. Къ чему было обстоятельно и подробно изучать миѳъ, слѣдить его исторію, когда объясненіе извѣстно зарапѣе? Достаточно было познакомиться съ методомъ учителя, подмѣтить пріемы, посредствомъ которыхъ изъ миѳа выжимаютъ *солярный* или *метеорологическій* смыслъ, чтобъ работать далѣе на благодарномъ полѣ, гдѣ все дается безъ труда, гдѣ, при небольшомъ напряженіи воображенія, достигаются капитальные результаты.

Современное состояніе сравнит. миѳологіи живо напоминаетъ тѣ первые шаги сравнительнаго языкознанія, когда открыто было родство древняго языка Индіи съ языками европейскими и когда для подтвержденія этого неожиданнаго открытія въ глазахъ скептиковъ лингвисты съ увлеченіемъ устремились на поле сравненія, сопоставляя санскритскія и европейскія слова массами, на основаніи лишь нѣкотораго сходства, не отдавая себѣ точнаго отчета въ фонетическихъ законахъ. Многое ли изъ этой массы сближеній осталось съ тѣхъ поръ достояніемъ науки? Наука строго отнеслась къ этому матерьялу, выяснила законы, управляющіе переходомъ звуковъ въ каждомъ отдѣльномъ языкѣ, и, прилагая ихъ къ сопоставленнымъ словамъ и формамъ, допустила къ сравненію лишь то, что ихъ не нарушало. Требуя отъ сопоставленія не *вѣроятности,* а *достовѣрности,* она налагала на изслѣдователя обязанность доказать, что извѣстное слово, сравниваемое съ другими родственными ему въ индо-европ. языкахъ, не могло принять иного фонетическаго вида, какъ именно тотъ, который оно представляетъ, что этотъ видъ обусловленъ фонетическими законами, управляющими языкомъ и дѣйствующими съ неотразимостью необходимости. Какъ молодая сравнительная миѳологія, едва ступая невѣрными шагами, уже задается вопросами о происхожденіи миѳовъ, такъ и юная лингвистика не избѣгла общей участи самоувѣренной юности и настроила много теорій о происхожденіи языка.

Но эти теоріи, постоянно смѣнявшія одна другую, по мѣрѣ болѣе многосторонняго изученія явленій языка, нисколько не остановили прогрессивнаго движенія науки. Не увлекаясь той или другой гипотезой, наука осторожно двигалась впередъ, открывая новые законы, новыя точки зрѣнія и указывая новые факты, затрудняющіе болѣе и болѣе всякія умозрительныя построенія. Нѣтъ основанія думать, что эти теоріи лингвистовъ и миѳологовъ оставались безплодны въ исторіи науки: смѣлыя построенія вызывали вопросы о своей прочности, возбуждали критическія работы, придавали временное оживленіе спокойному ходу науки. Кромѣ этой отрицательной пользы была и положительная: гипотезы открывали новыя точки зрѣнія, ибо рѣдкая изъ нихъ не содержала извѣстной доли истины, хотя изъ этой доли исходили слишкомъ обширныя обобщенія.

Но если общія теоріи, проводимыя въ массѣ матерьяла, и не произвели на автора удовлетворительнаго впечатлѣнія, если *объясненія* миѳовъ казались ему односторонними и преждевременными, все же въ *изученіи* послѣднихъ были достигнуты важные успѣхи, все же наука представляла массу частныхъ открытій и собрала богатый матерьялъ для будущихъ построекъ. Этотъ матерьялъ нельзя было игнорировать, какихъ бы взглядовъ ни держался авторъ на значеніе миѳовъ. Воспользовавшись имъ для своихъ работъ, онъ долженъ былъ выяснить себѣ извѣстныя правила, сообразно съ цѣлью, къ которой стремился. Эта цѣль была прежде всего изслѣдовать представленія индусовъ ведійскаго періода, изучить ведійскія божества на основаніи гимновъ Ригъ-Веды и циклы миѳовъ, облекающихъ эти типы. Для достиженія этой цѣли, онъ старался сначала собрать для каждаго типа полный матерьялъ въ самихъ текстахъ, затѣмъ путемъ сравненія выяснить первоначальный видъ миѳовъ, сохранившихся въ Ведахъ часто въ видѣ краткихъ и темныхъ отрывковъ. Убѣжденный, что типы космическихъ божествъ были одни и тѣ же у всѣхъ народовъ индоевропейской семьи, онъ не довольствовался общимъ поверхностнымъ

приравненіемъ одного типа къ другому, но старался, чтобы сравненіе было по возможности полное, простиравшееся не только на общее, но и на частности. Только путемъ такого сравненія индо-европейскихъ словъ и формъ выяснила сравнительная грамматика фонетическіе законы отдѣльныхъ языковъ и этимъ же путемъ надѣялся авторъ понять индивидуальное развитіе общихъ типовъ у разныхъ народовъ одной семьи. Сравненіе должно было показать не только сходство, но и различіе, ибо и то и другое равно необходимо для полнаго изученія.

Что касается сравниваемаго матерьяла, то автору казалось болѣе цѣлесообразнымъ ограниченіе, нежели распространеніе. Подобный поворотъ замѣчается и въ лингвистикѣ нашего времени: и она кромѣ общаго родства признала между языками спеціальное родство, сближающее ихъ между собою по группамъ и достигла важныхъ результатовъ, изслѣдуя признаки, не раздѣляемые извѣстной группой съ другою. Сложилось даже убѣжденіе, что черты спеціальнаго родства двухъ языковъ между собою стоятъ въ связи съ географическою близостью народовъ одной и той же семьи: такъ славянскія нарѣчія, находясь на межѣ между востокомъ и западомъ, представляютъ черты спеціальнаго сходства съ одной стороны съ литовскими нарѣчіями, съ другой съ эранскими, и въ подобномъ же отношеніи къ италійскимъ нарѣчіямъ съ одной и къ арійскимъ съ другой стоятъ нарѣчія Эллады. Мы не въ состояніи провести подобную мысль во всей строгости въ области религіозныхъ представленій, но и независимо отъ нея, по другимъ мотивамъ, сочли нужнымъ ограничить свои сопоставленія. Для освѣщенія ведійскихъ божествъ мы обратились главнымъ образомъ къ богато-развитой греческой миѳологіи, высокая разработка которой представляла особенныя выгоды для сравненія, затѣмъ привлекали къ сопоставленію вѣрованія эранцевъ, представляющія черты спеціальнаго родства съ индусскими, и наконецъ, по очень понятному мотиву, миѳ. представленія славянъ. На первомъ планѣ у насъ было подробное

сопоставленіе миѳовъ и выведеніе ихъ первоначальнаго, древнѣйшаго вида; если иногда мы и не могли воздержаться отъ попытки къ ихъ истолкованію, то не придаемъ этимъ опытамъ большаго значенія. Хотя мы и старались держаться вдали отъ предвзятыхъ теорій и объяснять миѳъ изъ него самого, однако всякій знаетъ, какъ легко увлечься плодами собственнаго воображенія, навязать ихъ творцамъ разбираемыхъ миѳовъ и какъ трудно перенестись на точку зрѣнія народовъ, отдаленныхъ отъ насъ многими вѣками. Одно лишь полное всестороннее изученіе культуры извѣстнаго періода могло бы предохранить изслѣдователя отъ субъективныхъ толкованій; но много ли у насъ источниковъ для пріобрѣтенія яснаго пониманія древнѣйшихъ культуръ? Тѣмъ не менѣе, только этимъ путемъ *вѣроятность* можетъ достигнуть степени *достовѣрности* и потому мы сочли необходимымъ начать изученіе ведійской миѳологіи очеркомъ культуры ведійскаго періода, на сколько можно найти матерьяла для ея возстановленія въ гимнахъ. Какъ бы бѣденъ ни былъ нашъ очеркъ, его польза выяснится для читателя уже въ этомъ первомъ томѣ и мы сочли его необходимымъ введеніемъ ко всѣмъ дальнѣйшимъ работамъ.

Первый томъ посвященъ выясненію одного изъ древнѣйшихъ типовъ индо-европейскихъ божествъ, типа близнецовъ, извѣстнаго у индусовъ подъ именемъ Аçвиновъ, у грековъ подъ именемъ Діоскуровъ. Первыя главы содержатъ характеристику этихъ божествъ у индусовъ и грековъ и разборъ миѳовъ, входящихъ въ этотъ циклъ; затѣмъ изслѣдуются слѣды, указывающіе на существованіе того же типа и тѣхъ же преданій у нѣкоторыхъ другихъ народовъ индо-европ. семьи и наконецъ въ послѣдней главѣ дѣлается попытка къ объясненію происхожденія этихъ миѳ. представленій, общихъ у арійцевъ съ халдеями. По свойству самого предмета и недостатку матерьяла, многіе вопросы, представляющіе значительный интересъ, могли быть только поставлены, а не рѣшены авторомъ, нѣкоторыя мысли высказаны въ видѣ предполо-

женія и не обставлены убѣдительными доказательствами, другія могутъ оказаться невѣрными впослѣдствіи; но такова судьба всякого изслѣдованія, основаннаго на источникахъ и на матерьялѣ, почерпнутомъ изъ первыхъ рукъ. Если многое окажется невѣрнымъ въ глазахъ компетентной критики, если многое будетъ исправляемо и дополняемо впослѣдствіи и самимъ авторомъ, по мѣрѣ изученія новыхъ данныхъ, все же ему служитъ утѣшеніемъ сознаніе, что онъ идетъ путемъ самостоятельнымъ и что его могутъ винить лишь за его собственныя ошибки, а не за некритическое повтореніе чужихъ авторитетныхъ мыслей.

Для санскритскихъ и зендскихъ словъ принята общеупотребительная латинская транскрипція. Для читателя не знакомаго съ нею замѣтимъ, что буквы съ точкой внизу (ḍ, ṭ, ṇ, ṃ, ṛ, ḷ, ḹ) слѣдуетъ произносить какъ простыя, ć, какъ русское ч, ǧ—какъ дж, š—какъ ш, ç—какъ с.

ГЛАВА I

Ведійская Семья.

Много было писано о патріархальной семьѣ древнѣйшаго человѣчества; она считалась первой культурной ступенью въ развитіи цивилизаціи. Ученые часто и съ большимъ сочувствіемъ останавливались на индоевропейскихъ названіяхъ родства, разбирали корневое значеніе такихъ словъ какъ pater, mater и рисовали идиллическую картину древнѣйшаго семейнаго быта [1]). Во главѣ *индоевропейской* семьи стоитъ любящій отецъ, который защищаетъ семью (первонач. patar отъ корня pā—защищать охранять); мать, соб. производительница, (mātar отъ корня mā) усердно занята скромнымъ хозяйствомъ, братья—естественные защитники сестеръ (bhrātar—отъ кор. bhar), а сестры по обязанности приносятъ счастіе и утѣху (svasar отъ кор. svas [2]). Но главную утѣху этой идиллической

---

[1]) Разборомъ этихъ словъ занимались почти всѣ извѣстные лингвисты: Kuhn—Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker (Ind. Studien I стр. 325 слѣд.); Pictet—Les Origines Indo-européennes §§ 289—300; Pott—Wurzel Wörterbuch der Indogerm. Sprachen; Bopp—Glossarium; Curtius—Grundzüge der Griechischen Etymologie v. Index; Max Muller—Lectures и Essays см. Index и мн. друг. Изъ русскихъ Лавровскій—Коренное значеніе въ названіяхъ родства у славянъ. Прилож. къ XII-му тому Зап. Им. Ак. Н. 1867.

[2]) Такъ объясняетъ это слово Max Muller—svasar-celle qui plait ou console (см. Essais surla Mythologie comparée, франц. переводъ 2-е изд. (1874) стр. 32). Pott объясняетъ svasar сложеніемъ изъ sva—своя и strī—женщина, жена (Etymol. Forschungen I 126 перваго изд.). Weber полагаетъ, что svasar вышло изъ suastar, а это слово изъ su (прекрасно) и as (быть). Т. о. сестра значитъ дружелюбная, доставляющая счастье (см. Zeit. f. Vergl. Spachf. V 235). Pictet производитъ svasar изъ предлога sa (съ) и глаг. корня vas—жить, такъ что svasar значило первоначально „живущая вмѣстѣ“ т. е. съ братомъ (Orig. Ind. II 362).

семьи составляетъ дочка (duhitar) соб. доильщица [1]): на ея обязанности лежало доить коровъ и Максъ-Мюллеръ усматриваетъ деликатный юморъ тѣхъ первобытныхъ временъ въ томъ, что нѣжный отецъ называетъ дочку „своей маленькой доильщицей“.

Нечего и говорить, что подобныя картины не имѣютъ никакого реальнаго основанія. Сходство въ названіяхъ родства въ индоевропейскихъ языкахъ указываетъ только на то, что въ такъ называемомъ индоевропейскомъ періодѣ понятія о семьѣ уже начали складываться, но отсюда еще никакъ нельзя выводить, что эти понятія были такія же, какъ въ 19-мъ столѣтіи и что первобытная семья представляла идиллическую картину семейнаго счастья. Мы увидимъ ниже, что даже въ ведійскомъ періодѣ, который многими вѣками удаленъ отъ индоевропейскаго, нѣтъ слѣда идиллическихъ пасторалей, къ которымъ такъ склонно воображеніе нѣмецкихъ ученыхъ. Вообще въ послѣднее время совершенно измѣнился взглядъ науки на такъ называемый патріархальный бытъ: прежде ставили патріархальную семью какъ необходимый постулатъ въ основу всего дальнѣйшаго развитія народа. Не предполагали, чтобъ когда либо было время, когда еще не существовала семья. Въ послѣднее время свидѣтельства многихъ путешественниковъ, изучавшихъ бытъ дикарей и цѣлый рядъ ученыхъ трудовъ на нихъ основанныхъ—Тэйлора, Лёббока, Моргана, Макъ-Леннана, Жиро-Тёлона, Поста и друг. [2]) доказывали, что понятія о семьѣ и родствѣ развивались исторически, что патріархальная

---

1) См. Ind. Studien I 327. Max Muller—Essais стр. 33. Curtius—Grundzüge № 318. Schweizer—Zeitschr. XII 303. Всего вѣроятнѣе мнѣніе Ascoli—Corsi di Glottologia (1870) стр. 190 примѣч. Io piuttosto ci vedo una semplice indicazione del sesso, cioè „che alatta, che dà latte, femina“, senso che si conviene a una derivazione da duh (dugh). Мнѣніе, что duhitar означало первоначально женщину вообще (какъ кормящую грудью), было высказано, впрочемъ, уже Боппомъ (Vergl. Gram. 3-е изд. I 302 примѣч.).

2) Tylor—Primitive Culture (1871) и Researches into the early History of Mankind (1865); Lubbock—Prehistoric Times и Origin of civilisation and Primitive Condition of man 1870. Morgan — Systems of Consangvinity and affi-

семья не составляетъ первой, самой ранней, ступени культуры, а одно изъ позднихъ ея завоеваній и что образованію семьи предшествовалъ періодъ, когда люди еще не пришли къ идеѣ индивидуальнаго брака, когда женщины составляли общее достояніе всего рода, когда отцы не знали своихъ дѣтей и когда, по выраженію Нестора „*люди живяху звѣриньскимъ образомъ, живуще скотьски и брака у нихъ не бываше*“.

Имѣя въ виду труды нѣкоторыхъ изъ названныхъ ученыхъ, мы остановимся на индусскихъ понятіяхъ о родствѣ и семьѣ и поищемъ тѣхъ слѣдовъ древнѣйшаго періода, на которые почти вовсе не обращалось вниманія.

Разберемъ сначала слова, выражающія *родство*. Въ древнѣйшія времена, когда еще не было индивидуальной семьи, дѣти, прижитыя въ родѣ, принадлежали цѣлому роду: отцы этихъ дѣтей не были извѣстны, но роду извѣстны были матери, произведшія ихъ на свѣтъ. Отсюда естественно, что родство должно было опредѣляться матерью [1]). Связь между нею и дѣтьми была естественная, основанная на самой природѣ: это та тѣлесная связь, которая перерѣзывается при рожденіи. По санскр. nābhi—значитъ первоначально *пупъ*, а затѣмъ родство, родственникъ и родина (напр. RV. X, 61, 19; 10, 4. 62, 4; I, 164, 33, II 3, 9 и др.). Ясно, что это слово является отголоскомъ глубокой старины, когда сложилось понятіе о родствѣ согласно съ природой [2]). Другое названіе содержитъ корень *bandh*—

---

nity of the human family 1871. M. Lennan—Primitive Mariage 1865. Giraud-Teulon — Les Origines de la Famille 1874. Post — Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe 1875.

1) Giraud-Teulon o. c. p. 8. Post o. c. pp. 18 seq.

2) Le cordon ombilical lui même jouit d'un tel respect chez quelques peuples que les Fidjiens l'enterrent en cérémonie et que dans les pays d'Uganda et d'Ungaro en Afrique on le décore de perles, ou bien on le conserve pendant toute la vie de l'individu et à sa mort on l'ensevelit avec lui (Voyage de Speke aux Sources du Nil) см. Giraud-Teulon p. 45.

Въ экскурсѣ о словѣ nābhi г. Фортунатовъ (Sāmaveda Āraṇyaka saṃhitā стр. 123) замѣчаетъ: „касательно отношенія nābhi—родина, родство, родственникъ къ nābhi пупъ и т. д. я долженъ сказать, что, хотя въ словаряхъ всѣ эти значенія сводятся къ одному слову nābhi, я считаю болѣе вѣроят-

связывать (срав. bandhu — родственникъ, bandhutā — родство); подъ связью нужно и здѣсь видѣть природную, родильную связь. Близкой связью ребенка съ матерью объясняется обычай давать дѣтямъ материнское имя, обычай, существовавшій напр. у древнихъ Аѳинянъ до Кекропса, у древнихъ Этрусковъ, у Ликійцевъ, Локрійцевъ [1]) и существующій до сихъ поръ у многихъ дикарей Австралійскихъ и Полинезійскихъ [2]), у нѣкоторыхъ народовъ современной Индіи [3]) и т. д. Слѣды этого обычая находимъ мы въ собственныхъ именахъ Индусовъ. Замѣчательно, что древнѣйшія божества ведійскаго періода, божества, принесенныя Арійцами въ новую родину и начинающія уступать свое мѣсто другимъ, какъ болѣе популярнымъ, названы Ādityās по имени матери ихъ Aditi. Адитьи относятся еше къ тѣмъ временамъ, когда родство опредѣлялось одной матерью: кто былъ отцемъ ихъ, объ этомъ ничего не знаютъ древнѣйшіе гимны. Затѣмъ мы встрѣчаемъ въ санскр. литературѣ цѣлый рядъ *metronymica* различныхъ временъ. Такъ древній Пуруравасъ, возлюбленный Урваçи, уже упоминаемый въ Ведахъ, назывался

нымъ признавать здѣсь два гомонима, такъ какъ иначе трудно было бы прослѣдить связь этихъ значеній. Относительно nābhi пупъ можно колебаться между двумя этимологіями (именно Курціуса и Грассмана отъ nabh — лопаться, разрываться и Виндиша отъ ambh — пухнуть); что же касается nābhi родина, родство, родственникъ, то корень этого слова nabh я считаю варіантомъ корня nap, откуда сл. napāt etc.“ Въ виду значенія пуповины какъ символа родства, мы не можемъ согласиться съ выставленіемъ втораго корня nabh; корень этотъ ничѣмъ не засвидѣтельствованъ въ индо-евр. языкахъ, между тѣмъ какъ близость понятья о родовой связи и родствѣ выясняется изъ многихъ названій родства. Ср. сл. ужика etc. Лавровскій о. с. стр. 93.

[1]) См. обширное изслѣдованіе Бахофена — das Mutterrecht (1861). Введеніе и главы: Lycien, Athen, die Epizephyrischen Locrer etc. и статьи пр. Буслаева въ Русскомъ Вѣстникѣ 1872 г. № 10 — Сравнительное изученіе народнаго быта и поэзіи.

[2]) Giraud-Teulon p. 14 и слѣд. 20 и слѣд. и 239. Lubbock Entstehung der Civilisation (нѣм. пер. 1875) pp. 122 и 124. Post p. 98.

[3]) Lubbock o. c. pp. 124 и 125 именно у Kasia, Kocch, Nair. О послѣднихъ (Наирахъ) говоритъ Latham (Descriptive Ethnology II 463), что ни одинъ Наиръ не знаетъ своего отца и ни одинъ Наиръ-отецъ своего сына. Имѣніе въ случаѣ смерти Наира переходитъ къ дѣтямъ его сестры (Lubbock o. c. p. 125).

по своей матери Aiḷa [1]). Сынъ Урваçи въ драмѣ Vikramorvaçī (86, 12) названъ Aurvaçeya, такъ же какъ Bharata носилъ metronymicum Çākuntaleya или Çākuntalā, по имени нимфы Çakuntalā, героини извѣстной драмы. Въ Ригъ-Ведѣ I 147, 3; 152, 6; 158, 6 упоминается *ришій* Dīrghatamas, который назывался по матери своей *Māmateya* (т. е. сынъ *Mamatā)*, а по отцу *Aučathya*. Пѣвецъ *Suhastya*, которому *анукраманика* приписываетъ сложеніе гимна X 41 извѣстенъ по metronym. какъ *Gaušeya* (сынъ Ghošā); отецъ его не извѣстенъ. Вѣроятно таже *Ghošā*, но уже съ отчествомъ Kākšīvatī (дочь Какшивата) авторъ 39-го и 40-го гимна X-ой книги [2]).

Другая черта, характеризующая понятія о родствѣ въ первобытномъ періодѣ, состоитъ въ томъ, что дѣти сестры (племянники) получаютъ наслѣдство отъ дяди, т. е. брата ихъ матери, а не отъ отца, потому что онъ неизвѣстенъ. Такъ у Баттовъ на островѣ Суматрѣ дѣти сестры наслѣдуютъ дядѣ [3]). По первоначальному малайскому праву наслѣдство человѣка переходитъ прежде всего къ дѣтямъ его сестры, затѣмъ къ сестрѣ его матери (теткѣ) и ея братьямъ, затѣмъ къ прочимъ роднымъ [4]). Наиры въ Индіи смотрятъ на дѣтей сестры какъ на родныхъ дѣтей [5]), и подобный же взглядъ и право наслѣдства соблюдается у другихъ народовъ Индіи [6]). Если племянники по правамъ замѣняли дѣтей, то подобное состояніе общества должно оставить слѣды въ языкѣ. И дѣйствительно родственная терминологія напр. у Гавайцевъ употребляетъ одно и тоже слово *макиа-кана* для обозначенія отца, брата отца, брата матери и *каікее-кана* для сына, сына брата, сына

---

[1]) См. Петербург. Санскр. словарь s. v.

[2]) Другія metronymica: Ailika сынъ Ilanī; Ailavila сынъ Ilāvilā; Auttareya сынъ Uttarā; Kādraveya сынъ Kadrū; Draupadeyās сыновья Draupadī отъ пяти братьевъ Пандавасовъ. См. Петерб. слов. s. vv.

[3]) См. Post o. c. 98.

[4]) Waitz-Anthropologie V p. 141.

[5]) Giraud-Teulon p. 41.

[6]) Ibid. 42.

сестры [1]). Многія степени родства, которыя мы различаемъ въ языкѣ, не различаются у нѣкоторыхъ народовъ: одно какое нибудь имя обозначаетъ цѣлый классъ родственниковъ [2]).

На основаніи гимновъ Ригъ-Веды, гдѣ близкое отношеніе сыновей къ отцамъ вполнѣ ясно, конечно нельзя утверждать, что у ведійскихъ Индусовъ при ихъ переселеніи въ Индію было такое же понятіе о родствѣ, какое существуетъ еще до сихъ поръ у нѣкоторыхъ названныхъ туземныхъ народовъ, но и нельзя утверждать, что арійскіе народы *никогда* не стояли на такой ступени. Противъ этого говорятъ, повидимому, нѣкоторые факты языка. Древнѣйшее названіе индо-евр. для сына было sūnu, соб. рожденный, отъ корня sū — рождать. Нужно вспомнить, что корень sū выражаетъ физіологическое рожденіе, ибо другое значеніе того же корня *выдавливать* (ср. санскр. sotar—давильщикъ etc); слѣдовательно это названіе дано сыну по отношенію къ матери, давшей ему жизнь, а не по отношенію къ отцу, который и у первобытныхъ Арійцевъ могъ быть неизвѣстенъ.

Гораздо знаменательнѣе въ культурно-историческомъ отношеніи слово napāt (naptar). Въ позднѣйшемъ санскритѣ это слово обозначаетъ только *внука* [3]) и это значеніе прежде ученые придавали ему въ Ведахъ. Въ настоящее время доказано, что въ Ведахъ оно имѣетъ болѣе широкое значеніе — *сына* и *потомка вообще*. Такъ, одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ эпитетовъ Агни— apām napāt—сынъ водъ т. е. Агни (огонь), рождающійся въ лонѣ тучи — *молнія*. Есть много мѣстъ въ гимнахъ Р. В., изъ которыхъ можно заключить, что napāt имѣетъ такое же значеніе какъ слова *sūnu* и *putra* — сынъ. Тоже божество огня, являющееся съ эпитетомъ apām napāt'а,

[1]) См. таблицу у Giraud-Teulon'а p. 100 и полную таблицу названій родственниковъ у разныхъ нецивилизованныхъ племенъ у Лёббока. Таблица составлена по даннымъ, собраннымъ Морганомъ.

[2]) Post стр. 89.

[3]) См. Петерб. Слов. s. v.

называется часто sahaso putra (сынъ силы, напр. I. 40, 2) или ūrĝo putra (съ тѣмъ же значеніемъ I 96, 3).—Индра является то съ эпитетомъ çavaso sūnu (сынъ силы IV 37, 4; IV 24, 1.) то называется çavaso putra (VIII 81, 14, VIII 79, 2). Подобно ему божества Ṛibhavas постоянно именуются сынами силы, но вмѣсто putra или sūnu является слово napāt (ср. çavaso napātas I 161. 14; IV 34, 6; IV 35, 1 и 8). Верховныя божества Митра и Варуна, сыновья безмужней Адити, носятъ тотъ-же эпитетъ (napātā çavaso VIII 25, 5). Изъ этихъ примѣровъ видно, что napāt употребляется параллельно со словами, обозначающими сына— sūnu и putra, между тѣмъ какъ позднѣйшій санскритъ установилъ за этимъ словомъ значеніе внука. Въ женскомъ родѣ naptī въ Р. В. обыкновенно означаетъ *дочь* и значеніе *внучки* нигдѣ не проглядываетъ съ достаточной яркостью [1]). Что же касается родственныхъ языковъ, то въ нихъ является для этого слова еще другая степень родства именно племянника (сына сестры). Въ латинскомъ, на ряду со значеніемъ внука, nepos fratris или sororis означаетъ племянника т. е. сына брата или сестры. Въ древн. верхне-нѣм. *nift* соотвѣтствуетъ современному нѣмецкому Nichte (племянница), а *nefo* нынѣшнему Neffe (племянникъ [2]). Въ ц. слав. *нетій* то же что *сестричищь*. Въ Кормчей *нетій* опредѣляется такъ: сестричищь (т. е. сынъ сестры) нети глаголется [3]). Въ чешскомъ, въ одномъ изо всѣхъ слав. нарѣчій, доселѣ уцѣлѣла женская форма neti (род. neteře) со значеніемъ племянницы.

Для объясненія этой шаткости въ значеніяхъ одного слова, которое выражаетъ понятіе сына, племянника, внука и прямаго потомка вообще, нужно предположить, что оно было создано еще въ періодѣ неустановившихся родственныхъ понятій. Переходъ понятій будетъ ясенъ,

[1]) См. Grassmann-Wörterbuch z. Rig Veda s. v.

[2]) Ср. древне-сѣверное nift, nipt — дочь; древне-верхне-нѣм. niftilā, средне-верхне-нѣм. niftel — Nichte, Muhme etc. Въ готскомъ nithjis, др. сѣв. neﬁ знач. Nachkomme, Verwandter.

[3]) Miklosich-Lexicon s. v. и Лавровскій o. c. p. 47.

если мы предположимъ, что первоначально *napṭar* и *nap-ṭrī* означало *сына* и *дочь* сестры съ точки зрѣнія ея брата. Слово относится къ тому періоду (который, какъ мы выше видѣли, продолжается до сихъ поръ у нѣкоторыхъ дикарей или полудикарей), когда, при отсутствіи семьи, основанной на *свойствѣ*, братъ замѣнялъ отца дѣтямъ своей сестры. Ея дѣти были его *napātas*, его сыновья и дочери (сестричищи); онъ по отношеніи къ нимъ былъ ихъ отецъ и вмѣстѣ *уй* [1]). При измѣненіи семейныхъ отношеній, когда дѣти сестры имѣли уже роднаго отца, napātas по отношенію къ *ую* стали уже исключительно племянниками. Такимъ образомъ если napṭar могло означать и сына и племянника, то смѣшеніе обоихъ понятій восходитъ ко времени, когда оба понятія совпадали [2]).

Фактъ, почерпаемый изъ исторіи слова napāt, относится къ такъ называемой палеонтологіи языка. Въ санскрит. литературѣ даже самаго древняго періода, мы не найдемъ уже никакихъ намековъ на времена, когда *уй* замѣнялъ отца своимъ *сестричищамъ*. Можно впрочемъ думать, что подобныя родственныя отношенія переселившееся арійское племя могло застать у своихъ неарійскихъ сосѣдей. Въ одномъ отдѣлѣ первой книги Маһабһараты (гл. 13—58) называемомъ Āstīkaparvan, сообщается сказаніе о происхожденіи мудреца Āstīka. Царь Наговъ (змѣй, подъ которыми разумѣютъ какихъ то туземцевъ, горцевъ), Васуки, желая имѣть наслѣдника, не женится самъ, а ищетъ

[1]) Замѣтимъ, что по происхожденію это слово аналогично слову patar — отецъ. Какъ послѣднее значитъ собственно хранитель, защитникъ (кор. pā), такъ цел. уй (др. сѣв. afi (дѣдъ), гот. avō — (бабка), литов. avynas — братъ матери, лат. avus) сводится на корень av очень употребительный въ Ведахъ въ значеніи спасать, хранить, помогать (ср. avitar — защитникъ, помощникъ, avas защита и позднѣйшее, неведійское, āvuka — отецъ).

[2]) Замѣтимъ мимоходомъ, что быть можетъ таже неопредѣленность, какую мы находимъ въ Ведахъ въ употребленіи napāt, существовала въ славян. относительно слова внукъ. Подъ внуками Дажь-бога и Стри-бога въ Словѣ о П. И. можно кажется, какъ въ ведійск. napātas, разумѣть и сыновей и потомковъ. Въ параллель къ вѣтрамъ, внукамъ Стри-бога, можно привесть изъ Athar. V. IX 1, 3. эпитетъ медоваго бича Аçвиновъ: marutām ugrā naptiḥ — (т. е. madhukāçā) могучая дочь (внука) Марутовъ (вѣтровъ).

мужа сестрѣ своей Джараткару. Боги посылаютъ ему человѣка, который носитъ также имя Джараткару. Царь Васуки отдаетъ ему свою сестру и отъ этого брака родится наслѣдникъ престола Астика. Отецъ его удаляется въ лѣсъ и исчезаетъ послѣ первой брачной ночи, такъ что дядя замѣняетъ ему вполнѣ отца [1]). Замѣтимъ, впрочемъ, что дѣйствіе происходитъ у Наговъ, а не у какого нибудь изъ арійскихъ колѣнъ.

Упомянемъ еще нѣсколько культурныхъ фактовъ изъ языка. Извѣстно, что названіе отца сан. pitar, гр. πατήρ etc. опредѣляетъ не роль его какъ *родителя*, а только какъ охранителя (pā); слѣдовательно въ глубокой древности можно было звать *patar* всякого, на комъ лежала обязанность *защитника* въ родовой общинѣ; patar — былъ братъ относительно дѣтей сестры; pataras — были всѣ старшіе мущины рода относительно младшихъ, pataras — были наконецъ и всѣ умершіе предки. Въ ведійскомъ санскритѣ еще ясно чувствуется первоначальное, коренное значеніе *pitar*: это слово употребляется въ превосходной степени pitṛtama — наиболѣе защищающій, напр. когда поэтъ проситъ [2]) Индру быть защитникомъ, родственникомъ, милосердымъ, другомъ и наконецъ отцомъ (pitā) самымъ pitṛtama изъ отцовъ. Чтобъ выразить понятіе о *родномъ* отцѣ къ слову pitā прибавляется иногда эпитетъ ǧanitā (основа ǧanitar), напр. въ I 164, 33: dyaur me pitā ǧanitā — небо мой отецъ — родитель [3]).

Свою земную роль защитниковъ продолжаютъ pitaras и послѣ смерти, когда они перешли въ царство бога Ямы и древнѣйшихъ предковъ Ангирасовъ и др. Остающіеся въ живыхъ потомки приносятъ имъ жертвы, приглашаютъ возсѣсть на приготовленномъ ложѣ изъ травы, потчуютъ клецками (piṇḍa) и молятъ о помощи. Это не почитаніе и чествованіе личныхъ предковъ отдѣльной семьи, а культъ

[1]) Эпизодъ о Джараткару переведенъ у Holtzmann'a, Indische Sagen, подъ заглавіемъ: das Schlangenopfer стр. 125—181.

[2]) RV. IV, 17, 17.

[3]) Ср. также IV 1, 10; IX 86, 9; 87, 2; X 82, 3.

умершихъ мужчинъ племени, бывшихъ богатырей и защитниковъ; поэтому о матеряхъ нѣтъ помину въ гимнахъ посвященныхъ pitaras'амъ. Весьма вѣроятно, что культъ этотъ восходитъ еще ко времени, когда у предковъ ведійскихъ Индусовъ, какъ еще доселѣ у нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, каждый старшій и сильный въ родѣ называется отцомъ.

Обычное названіе для мужа въ Р. В. слово *pati*, означающее вообще *властителя, господина*. Мужъ относительно жены такой же господинъ, какъ относительно всякой другой собственности, поля (kšetrasya patiḥ) богатства (vasunas или rayīnām patiḥ) коровъ (gavām patiḥ) и т. д. Исключительное почти употребленіе термина *господинъ* для обозначенія мужа характеризуетъ зависимое положеніе женщины въ ведійской семьѣ. Другое слово bhartar (соб. содержатель) упоминается только однажды во всей массѣ гимновъ [1]).

Современные изслѣдователи древнѣйшей культуры пришли къ заключенію, что было въ глубокой древности время, когда всѣ женщины въ родѣ составляли его собственность, когда ни одинъ членъ не имѣлъ права исключительно владѣть женою и только мало по малу съ дальнѣйшими успѣхами культуры является индивидуальный бракъ и неприкосновенность семьи. Выходомъ изъ этого первоначальнаго положенія было похищеніе женъ [2]). Если какой нибудь мужчина племени добывалъ себѣ женщину, уведя ее у сосѣдняго, враждебнаго племени, она становилась такимъ образомъ его личной собственностью, не раздѣляемою имъ съ сородичами, его рабыней и женой. Отсюда объясняется широкое распространеніе экзогаміи у множества народовъ земнаго шара. Лёббокъ находитъ браки, основанные на умычкѣ, дѣйствительной или сохранившейся въ обрядахъ, въ Австраліи, у Малайцевъ, въ Индустанѣ, Средней Азіи, Сибири, Камчаткѣ, у Эски-

---

1) RV. V 58, 7.

2) Lubbock o. c. p. 83.

мосовъ, у сѣверныхъ Краснокожихъ, у Бразиліанцевъ, въ Чили и Огненной землѣ, на островахъ Тихаго океана, какъ у Полинезійцевъ такъ и у Фиджійцевъ, на Филиппинскихъ островахъ, у Кафровъ, у Арабовъ и Негровъ, у Черкессовъ и наконецъ обычаи, указывающіе на первоначальную умычку, сохранились почти на всемъ пространствѣ Европы [1]). Большая часть народовъ прошла эту ступень при переходѣ отъ общаго брака къ индивидуальному и многіе народы высокой культуры сохраняютъ до сихъ поръ нѣкоторые слѣды древней умычки въ современныхъ намъ свадебныхъ обрядахъ. Самое названіе брака въ санскритѣ vivāha происходитъ отъ корня vah везу и означаетъ собственно увозъ [2]), а въ славянскихъ названіяхъ невѣсты и жены — *ведомая, веденица, ведовица, водимая* [3]) сохраняется доселѣ корень, намекающій на первоначальный уводъ.

Рука объ руку съ распространеніемъ обычая похищенія женъ, должно было постепенно измѣняться положеніе женщины въ обществѣ. Женщины, принадлежавшія всему роду, не составлявшія собственность какого нибудь мужчины, должны были пользоваться относительно большею свободою, чѣмъ рабыни, увезенныя изъ чужаго родаплемени. Намъ не кажутся убѣдительными доказательства Бахофена, что былъ въ глубокой древности періодъ *женовластія*, предшествовавшій порабощенію женщины; но все же нужно допустить, что въ эпоху несуществованія личнаго брака, женщина, принадлежа всѣмъ членамъ рода, была свободнѣе, нежели впослѣдствіи, когда она была закрѣпощена за однимъ мужемъ. Послѣдніе отголоски древняго періода можно видѣть, напримѣръ, въ уваженіи и свободѣ, которою пользовались или пользуются гетеры у различныхъ народовъ, напр. на островѣ Явѣ, въ нѣкоторыхъ частяхъ западной Африки, въ древней

---

1) Lubbock o. c. p. 98.

2) Ср. употребленіе глагола vivah въ значеніи уводить (entfahren), похищать, въ словарѣ BR. s. v.

3) См. Лавровскаго о. с. стр 7.

Греціи и Индіи [1]). Гетеры въ Индіи уважались потому, что были первоначально свободными дочерьми племени, свободно располагавшими своею любовью: онѣ противополагались купленнымъ или похищеннымъ женамъ, рабынямъ мужей [2]). Еще доселѣ, какъ послѣдній отголосокъ древнѣйшаго періода, въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Индіи ведется обычай, въ силу котораго невѣста обязана проституироваться въ храмѣ [3]).

Возвращаясь къ вопросу о положеніи женщинъ въ ведійскомъ періодѣ, замѣтимъ, что обыкновенно ученые говорятъ о *высокомъ* положеніи ведійской женщины. Позднѣйшая литература брахманическаго и буддійскаго періода полна самыхъ ѣдкихъ выходокъ противъ женщины: поэты осыпаютъ ее упреками въ невѣрности, легкомысліи, лжи и хитрости; коварство женъ составляетъ любимую тему сказокъ и законовѣды предписываютъ мѣры строгости для обузданія ея порочныхъ наклонностей. Въ ведійскомъ же періодѣ женщина была полноправной хозяйкой дома, свободною подругою мужа, уважаемымъ членомъ общины. Дѣйствительно низкое положеніе женщины въ позднѣйшее время не подлежитъ сомнѣнію, хотя оно часто преувеличивается; но *высокое* положеніе ея въ ведійскомъ періодѣ обыкновенно преувеличивается еще болѣе [4]). Мы уже замѣтили, что женщины составляли собственность своего господина (pati) на ряду съ его стадами и полями, и уже потому трудно допустить чтобы къ собственности питалъ владѣлецъ ея слишкомъ гуманныя чувства. Съ другой стороны многоженство было такъ-же въ ходу, какъ въ позднѣйшее время. Кто былъ достаточно богатъ, чтобы содержать нѣсколькихъ женъ, не находилъ конечно препятствія въ законѣ. Въ гимнахъ говорится иногда о женахъ во множ. числѣ [5]), а въ одномъ мѣстѣ мы читаемъ

---

[1]) См. Lubbock o. c. p. 105. Post o. c. p. 31.

[2]) Lubbock o. p. c. Mayr, das Indische Erbrecht (1873), p. 104.

[3]) Lubbock p. 102 и Mayr — Ind. Erbrecht p. 152.

[4]) Напримѣръ у Giraud-Teulon стр. 240 и слѣд.

[5]) См. гимны I 62, 11; I 186, 7; VII 26, 3; I 43, 1.

ясный намекъ на ссоры между женами соперницами: кругомъ тѣснятъ меня *ребра*, говоритъ поэтъ [1]), какъ жены одного мужа.

Подобно тому какъ въ гимнахъ вообще поэтъ проситъ у боговъ богатства, коровъ, сыновей богатырей, такъ въ одномъ гимнѣ девятой книги [2]) поэтъ обращается къ божеству Пушану, играющему значительную роль въ свадебномъ ритуалѣ съ просьбой доставить дѣвушекъ. Есть свидѣтельства на то, что жены добывались умычкой или по соглашенію съ родителями: въ первомъ случаѣ конечно дѣло не обходилось безъ погони со стороны родственниковъ похищенной. Такъ въ Р. В. X 27, 11, мы читаемъ: у кого слѣпая дочь, кто, зная это, пожелаетъ (взять) слѣпую? кто пустилъ бы дротикъ противъ того, кто увезъ бы ее (yaḥ īm vahāte) или посватался за нее?— Бракъ посредствомъ увоза долженъ былъ быть сильно распространенъ, потому что предусмотрѣнъ законодательствомъ [3]) въ статьѣ о девяти видахъ брака и носитъ опредѣленныя названія. Слова Āçvalāyana [4]) совершенно на-

---

[1]) I 105, 8. Впрочемъ за вѣрность передачи слова parçavas не ручаемся; parçu значитъ ребро, но также ножъ выгнутый на подобіе ребра, серпъ, а въ нашемъ мѣстѣ по Nir. 4, 6, боковыя стѣны цистерны. Roth Wört. s. v. о послѣднемъ толкованіи замѣчаетъ: diese Bedeutung scheint der Legende angepasst zu sein; ausserdem würde die Bed. 1 (т. е. ребро) passen. Пр. Людвигъ (Geogr. Gesch. Verfass. etc. p. 16) видитъ въ parçavas — Персовъ.

[2]) Именно IX 67, 10 и слѣд. см. Muir Original Sanskrit Texts V p. 461.

[3]) См. Āçvalāyana-Gṛhyasūtrāṇi I 6; Manu III 27, 38. Yāǧnavalkya I 58—61.

[4]) Gr. Sūtr. I 6, 7 и 8 изд. Stenzler'a 1864. въ Abhandl. f. die Kunde d. Morgenlandes III № 4. Ср. статью Haas'a въ Indische Studien V стр. 283 и Mayr — Das Indische Erbrecht стр. 154. Piçачи и ракшасы — названіе демоновъ. Майръ (стр. 154) справедливо полагаетъ, что между видами браковъ, rākšasa и paiçāča самые древніе. Ману (III 25) считаетъ ихъ преступными, но долженъ признать, что такіе браки все-таки бываютъ у Кшатріевъ. Именно у Кшатріевъ водятся 4 послѣдніе вида брака (по порядку у Ману āsura (см. ниже), gāndharva — бракъ, основанный на взаимной склонности, rākšasa и paiçāča. У Вайçіевъ и Çудровъ тѣ-же виды браковъ, за исключеніемъ брака rākšasa (Manu III 23). Иногда, какъ видно изъ Ману III 26, у Кшатріевъ виды gāndharva и rākšasa соединялись въ одинъ и комментаторъ Kullūka объясняетъ это такъ: если, по предварительному соглашенію между мужчиной и дѣвушкой, женихъ возьметъ ее съ боя, когда оба вида rākšasa и gāndharva соединены. Mayr p. 154.

поминаютъ грубые обычая австралійскихъ дикарей: если онъ (т. е. женихъ) похититъ ее у спящихъ или пьяныхъ это пиçачійскій бракъ (paiçaĉa); убивая и разбивая головы, если онъ плачущую у плачущихъ похититъ — это, *ракшасійскій бракъ*.

Съ этимъ мѣстомъ любопытно сравнить, что сообщается у Лёббока о брачныхъ обычаяхъ австралійскихъ дикарей въ окрестностяхъ Сиднея: „несчастную дѣвушку похищаютъ въ отсутствіи ея защитниковъ. Сперва похититель осыпаетъ ее столь сильными ударами дубиною или деревяннымъ орудіемъ по головѣ, затылку и плечамъ, что кровь течетъ струями и дѣвушка падаетъ безъ чувствъ. Затѣмъ ее тащатъ порывисто по кустарникамъ съ опасностью вырвать руку изъ суставовъ. На камни и пни, встрѣчающіеся по дорогѣ, не обращаетъ конечно ни малѣйшаго вниманія любовникъ или скорѣе разбойникъ. У него только одна цѣль — привесть поскорѣе свою добычу въ безопасное мѣсто и за достиженіемъ безопасности слѣдуетъ сцена столь возмутительная, что я не рѣшаюсь ее передавать. Родственники дѣвушки не мстятъ за такое нарушеніе своихъ правъ, но при первомъ удобномъ случаѣ отплачиваютъ такимъ же поступкомъ. Этотъ обычай такъ обыкновененъ, что даже дѣти подражаютъ ему въ игрѣ“ [1]).

Другимъ видомъ брака въ ведійскомъ періодѣ былъ бракъ, основанный на куплѣ. За невѣсту платили пару воловъ или извѣстную сумму. У Аçвалаяны такъ-же какъ у законовѣдовъ такой бракъ въ первомъ случаѣ носилъ названіе *ришійскаго*, во второмъ *асурійскаго* [2]). Цѣна, даваемая за дѣвушку, носила спеціальное названіе çulka. Изъ Ману III 24 видно, что эти виды брака были особенно въ ходу у Вайçіевъ и Çудровъ, хотя встрѣчались и въ обѣихъ высшихъ кастахъ. Еще доселѣ браки въ Индіи совершаются посредствомъ купли [3]). Ману объ-

[1]) Lubbeck o. c. p. 87.
[2]) См. Weber — Indische Studien V 284. Mayr — Das ind. Erbrecht p. 155.
[3]) Mayr p. 155.

являетъ, что въ парѣ коровъ (gomithuna) не слѣдуетъ видѣть цѣну за дѣвушку (çulka), какъ ошибочно полагаютъ нѣкоторые (III 53), и что человѣкъ, принявшій отъ жениха çulka за дочь, долженъ считаться торговцемъ дѣтьми (III 51). Но мы, согласно съ Mayr'омъ, полагаемъ, что эти и подобныя слова (Ср. III 54) вызваны желаніемъ замаскировать, сгладить грубость обычая. Въ народѣ вѣроятно не было столь возвышеннаго понятія о бракѣ, и на çulka смотрѣли какъ на цѣну за невѣсту. Подобный взглядъ просвѣчиваетъ и въ законахъ Ману. Напримѣръ, если женщина способна къ дѣторожденію и отецъ не пріискалъ ей мужа, она должна прождать 3 года, послѣ чего можетъ сама найти себѣ мужа одного съ нею сословія (IX 90). Въ этомъ случаѣ женихъ ея не долженъ платить çulka (IX 93), такъ какъ отецъ невѣсты, задержавъ ея бракъ, теряетъ надъ нею права (т. е. не можетъ ее продать). Или такой случай: если за дѣвушку отданъ çulka, а тотъ, кто далъ его (çulkadaḥ), умретъ (раньше свадьбы), то дѣвушка съ ея согласія должна быть отдана брату покойнаго жениха (IX 97). Это доказываетъ, что çulka была дѣйствительно цѣна за дѣвушку.

Можетъ быть намекъ на бракъ, основанный на куплѣ, слѣдуетъ видѣть въ стихѣ RV. I 109, 2, гдѣ поэтъ говоритъ объ Индрѣ и Агни: я слышалъ, что вы щедрѣе (соб. больше даете — bhūridāvattarā), нежели зять или шуринъ. Слово viǧāmātar, вмѣсто обычнаго ǧāmātar — *зять* встрѣчается только въ этомъ мѣстѣ. Объяснивъ это слово, Яска (Nir. VI, 9) прибавляетъ, что въ Деканѣ всегда назыгаютъ viǧāmātar'омъ мужа *купленной* жены (viǧāmāteti çaçvad dākšiṇāǧāḥ krītapatim ācakšate [1]). Названіе брата жены (шурина) syāla слово неизвѣстнаго происхожденія и встрѣчается въ РВ. только въ этомъ мѣстѣ. Въ рукописяхъ оно пишется часто çyāla. Максъ Мюллеръ [2]) сближаетъ съ нимъ греч. ἀέλιοι (εἰλίονες) = σύγγαμβροι, или

[1]) См. Muir V 460 и Mayr 159.
[2]) Essais p. 42.

ἀδελφὰς γήμαντες. Курціусъ [1]), сознавая трудность этого сближенія, признаетъ его однако довольно вѣроятнымъ.

Женщина, вошедшая посредствомъ купли въ семью мужа, становилась полной ея собственностью. У нѣкоторыхъ народовъ, напр. у племени Тода въ Индіи (въ области Nili-Gerri) жена одного брата принадлежитъ и прочимъ, по мѣрѣ того какъ они достигаютъ возмужалости [2]). На такомъ представленіи основана поліандрія, существующая до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ частяхъ Азіи, въ Тибетѣ, въ Бухарѣ, въ области Гималай, въ Кашмирѣ, у нѣкоторыхъ Дравидійскихъ народовъ Индіи, въ особенности на Малабарскомъ берегу, въ горахъ Цейлона и вдоль Гhатъ, наконецъ въ Новозеландіи и на Алеутскихъ островахъ [3]). Если искать культурныхъ фактовъ въ индусскихъ легендахъ, то примѣры поліандріи и здѣсь можно найти. Оба Аçвина, какъ извѣстно изъ гимновъ, называются мужьями дочери Солнца (sūryasya duhitā), а изъ Маhабhараты извѣстно, что всѣ пять братьевъ Пандавасовъ были женаты на одной дѣвушкѣ, красавицѣ Драупади. Нѣтъ доказательства значительнаго распространенія поліандріи въ Индіи, но можно думать, что иногда она случалась въ жизни, конечно въ весьма глубокой древности. На слѣды ея, повидимому, указываетъ обычай, въ силу котораго братъ мужа (деверь — devar) имѣлъ извѣстныя права на жену брата. Въ одномъ гимнѣ, посвященномъ Аçвинамъ (X 40, 2), мы читаемъ слѣдующій стихъ: „Гдѣ вы вечеромъ, о Асвины! гдѣ вы утромъ? гдѣ вы имѣете ночлегъ? гдѣ пребывали? Кто васъ принимаетъ въ жилищѣ, какъ вдова на ложе деверя, какъ женщина мужа“ [4]). Можно думать, что

---

1) Grundzüge 3-е изд. р. 164.

2) Lubbock о. с. р. 76.

3) См. Giraud-Teulon 150. Lubbock 116. Post 22.

4) Въ комментаріи Нирукты (III 15) на этотъ стихъ, встрѣчается, между прочимъ, искусственная этимологія слова devara, которая придумана повидимому не безъ намека на роль деверя: devaraḥ kasmad dvitīyo vara učyate — т. е. деверь названъ такъ потому, что онъ какъ-бы второй (dvitīyo) женихъ (vara). Мы понимаемъ этотъ намекъ такъ, что въ случаѣ смерти жениха, деверь заступаетъ его мѣсто.

въ ведійскомъ періодѣ существовалъ левиратъ, который въ позднѣйшее время допускался законами въ извѣстномъ случаѣ. Ману (IX 69 и 70) оставилъ по этому поводу слѣдующее предписаніе: если у дѣвицы умретъ мужъ (patiḥ), послѣ бракосочетанія, то пусть ея деверь возьметъ ее по слѣдующему предписанію: согласно съ закономъ, женившись на ней, одѣтой въ бѣлое платье, цѣломудренной, да приближается онъ къ ней постоянно однажды въ благопріятное время, до рожденія потомка (āprasavāt). У Яджнавалкьи I 69 читается: āgarbhasambhavāt т. е. до образованія foetus'а; сынъ, рожденный отъ деверя и жены его брата носитъ въ Dharmasūtra'хъ особенное названіе kšetrağa. См. о правахъ его у Mayr'a Ind. Erbr. р. 97 и слѣд.

Система левирата, господствующая до сихъ поръ напримѣръ у Монголовъ, Каффровъ, Марсовъ въ Индіи и на одномъ изъ Гебридскихъ острововъ, находится, по мнѣнію Лёббока, скорѣе въ связи съ правами собственности, нежели съ поліандріей [1]). Если разъ за дѣвушку внесены деньги, она считается собственностью купившей ее семьи и по смерти перваго мужа должна жить съ его братомъ. Конечно при болѣе духовномъ взглядѣ на бракъ, могли быть выставляемы другіе мотивы левирата, напр. необходимость, чтобы умершій первый мужъ имѣлъ потомка въ лицѣ сына своей вдовы, какъ это было въ Индіи, но едва ли можно оспаривать Лёббока въ томъ, что первоначальная основа этого учрежденія лежитъ во взглядѣ на жену, какъ на собственность семьи.

Многіе путешественники, изучавшіе бытъ дикарей, приводятъ различныя доказательства тому, что понятіе о препятствіяхъ родства для брачной жизни, понятіе о кровосмѣшеніи, совершенно чуждо нѣкоторымъ племенамъ. „Мое племя, говорилъ одинъ Алеутъ миссіонеру, слѣдуетъ относительно брака примѣру морскихъ выдръ, которыя насъ окружаютъ“. Гаваитяне до послѣдняго столѣтія не прини-

---

1) Lubbock. о. с. р. 118.

мали въ расчетъ никакихъ родственныхъ отношеній при сожительствѣ съ женщиной [1]). Исторія и миѳы многихъ народовъ представляютъ, какъ извѣстно, множество примѣровъ браковъ между братомъ и сестрою, сыномъ и матерью, отцомъ и дочерью [2]). У ближайшаго, родственнаго Индусамъ народа, у Эранцевъ бракъ между близкими родственниками, такъ называемый Qaetvōdatha, считался самымъ уважительнымъ [3]), на томъ основаніи, что такіе браки сохраняютъ чистоту извѣстнаго рода. Этотъ обычай не ускользнулъ отъ вниманія Грековъ, которые возмущались персидскими браками на дочеряхъ и матеряхъ [4]). Является вопросъ, какъ относились ведійскіе индусы къ сестрамъ и дочерямъ, не сохранили ли намъ Веды слѣдовъ первобытнаго взгляда, когда людямъ незнакомо было *„стыдѣніе къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матеремъ и родителемъ своимъ?“*.—Здѣсь всего прежде нужно обратить вниманіе на извѣстный діалогъ между братомъ и сестрою, между Yama и Yamī, дошедшій до насъ въ гимнѣ 10-мъ десятой книги Р. В.

Ями

1. О еслибъ я привлекла друга къ дружбѣ! Перейдя за обширное море, да получитъ мудрый (Яма?) внука (своему) отцу, широко бросая взоры надъ землею.

Яма

2. Не хочетъ другъ твой такой дружбы, чтобъ родственница стала (какъ бы) чужая [5]). Сыны великаго Асуры,

[1]) Giraud-Teulon o. c. p. 96.

[2]) Вспомнимъ о бракахъ на сестрахъ у египетскихъ фараоновъ, у Карійцевъ, у владѣтелей на Мадагаскарѣ, у Персовъ по предписанію Зороастра и о миѳахъ Зевса и Геры, Фрейра и Фреи, Озириса и Изиды и т. д.

[3]) См. Spiegel—Ueber die Eranische Stammesverfassung въ Abhandl. der K. Bayr. Ak. d. Wiss. Bd. VII pp. 675—693.

[4]) Діогенъ Лаерцій говоритъ, что у Персовъ дозволено μητρὶ ἤ θυγατρὶ μίγνυσθαι, а Страбонъ о магахъ — τούτοις δὲ καὶ μητράσι συνέρχεσθαι νενόμισται см. Spiegel'я примѣчаніе къ Vispered III 18.

[5]) Соб. однородная стала разнородной, т. е. Яма не хочетъ быть ея мужемъ, такъ какъ они оба принадлежатъ одному роду.

богатыри, поддерживатели неба, видятъ далеко вокругъ (т. е. смотрятъ на насъ).

Ями

3. Безсмертные желаютъ этого отъ тебя, (они желаютъ) потомка отъ единственнаго смертнаго. Да склонится твое сердце къ моему: какъ супругъ войди въ тѣло жены.

Яма

4. Чего мы прежде не дѣлали, неужели теперь содѣлаемъ? Говоря правое, будемъ ли славить неправое? Гандһарва въ водахъ (небесныхъ?) и водная жена—вотъ наше происхожденіе [1]), вотъ наше верховное родство.

Ями

5. Еще въ утробѣ содѣлалъ насъ мужемъ и женою родитель, божественный Тваштаръ, создатель всеобразный. Никто не нарушаетъ его уставовъ. Земля и небо знаютъ это объ насъ (*или* знаютъ, что мы его?).

Яма

6. Кто знаетъ этотъ первый день? Кто видѣлъ его? кто здѣсь объявитъ (его?)? Велико мѣстопребываніе Митры и Варуны, что̀ скажешь ты, о сладострастная! обманомъ людямъ?

Ями

7. Страсть къ Ямѣ овладѣла мною, Ями, (желаніе) лежать вмѣстѣ на общемъ ложѣ. Какъ жена мужу предоставляю я ему тѣло и да будемъ мы *соединены* какъ оба колеса колесницы.

Яма

8. Не отдыхаютъ, не смежаютъ очей эти соглядатаи боговъ, что бродятъ здѣсь (въ мірѣ). Съ другимъ, а не со мною, ступай скорѣе, о сладострастная! Съ нимъ *будь соединена* какъ оба колеса колесницы.

[1]) Nābhi—см. выше стр. 3.

Ями

9. И ночью, и днемъ да будетъ она угодна ему [1]), глазъ солнца мгновенно да исчезнетъ. На небѣ и на землѣ близнецы тѣсно связаны, да испытаютъ Ями отъ Ямы не подобающее сестрѣ.

Яма

10. Придутъ послѣдующіе вѣка, когда братъ и сестра будутъ творить не подобающее ихъ родству. Вокругъ самца (мужчины) обвей свою руку. Ищи другого мужа, о прекрасная! — а не меня.

Ями

11. Что такое братъ, если нѣтъ защиты (для сестры), что такое сестра—если бѣдствіе (ее) постигаетъ. Понуждаемая страстью, я это высоко ставлю (т. е. твою любовь), соедини твое тѣло съ моимъ.

Яма

12. Не соединюсь я съ тобою плотски; грѣховнымъ зовутъ того, кто подходитъ къ сестрѣ. Съ другимъ, а не со мною, удовлетвори своей страсти, твой братъ, о прекрасная! не хочетъ этого.

Ями

13. Ахъ! ты слабъ, о Яма! нѣтъ у тебя ни души, ни сердца. Другая (женщина) обоймѣтъ тебя, какъ подпруга запряженнаго (коня), какъ ліана дерево.

Яма

14. Другого обоймешь и ты, о Ями! и другой тебя, какъ ліана дерево. Его сердца желай ты и онъ твоего. И такъ, заключи счастливый союзъ!...

Миѳологическимъ объясненіемъ этого гимна занимались Ротъ и Максъ Мюллеръ [2]). Первый видитъ въ близнецахъ первосозданную пару людей, индусскихъ Адаму и Еву,

---

[1]) Ями говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ.
[2]) Roth — въ Zeit. der D. Morg. G. IV pp. 426 и слѣд. и Journal of the Americ. Orient. Society III 335. M. Muller—Lectures II ser. XI-я лекція.

второй представленіе о днѣ и ночи. Не вдаваясь въ разборъ этихъ мнѣній, скажемъ только, что во всякомъ случаѣ считаемъ себя вправѣ дѣлать изъ гимна выводы для культуры. Кто бы ни были Яма и Ями, они прежде всего братъ и сестра, и гимнъ затрогиваетъ ясно вопросъ о бракѣ между такими родственниками. Разладъ между братомъ и сестрою находится въ связи съ ведійскимъ взглядомъ на родственные браки: сестра, какъ женщина, склонна нарушить нравственный законъ, но братъ является его неподкупнымъ блюстителемъ и въ его отвѣтахъ нужно видѣть убѣжденія ведійскаго общества.

Но можно пойти дальше, можно думать, что возможность существованія подобнаго гимна въ Р. В. указываетъ на то, что въ тѣ времена еще не вполнѣ было твердо общество въ соблюденіи родственныхъ связей. Ями не просто сладострастная женщина, которая ставитъ выше всего чувственное наслажденіе, она такого же божественнаго происхожденія какъ ея братъ, она дочь небеснаго Гандһарвы и убѣждаетъ Яму произвести внука божественному отцу. Она увѣрена, что они предопредѣлены другъ для друга еще въ утробѣ матери и беретъ въ свидѣтели землю и небо. „Что въ братѣ, если онъ не даруетъ защиты?" говоритъ она, и эти слова дышатъ глубокой древностью. Мы знаемъ, что уже по корню самого названія (bhrātar — корень bhar) братъ—естественный защитникъ сестры, а слово bhrātar и по корню и по суффиксу тоже, что bhartar — мужъ. Едва ли мы ошибемся, если объяснимъ тожество словъ первоначальнымъ тожествомъ понятій: слово было создано еще въ тѣ времена, когда братъ могъ становиться мужемъ сестры и лишь впослѣдствіи, когда Индусы отвернулись отъ древняго обычая, сохраненнаго однако эранскимъ народомъ, понадобилось видоизмѣнить слова и чрезъ незначительную звуковую перемѣну образовалось слово *bhartar*, которое было уже исключительно усвоено для „мужа".

О роли брата, какъ защитника, покровителя сестры, можно судить по слѣдующимъ мѣстамъ изъ гимновъ. Въ

одномъ (I 124, 7) говорится про зарю (ušas): подобно безбратой дѣвѣ (abhrāteva) идетъ она навстрѣчу мужчинѣ, или подобно (воину) сидящему на колесницѣ для снисканія богатства (въ бою); какъ вожделѣющая жена мужу, прекрасная заря, улыбаясь, открываетъ свою грудь. Второе мѣсто изъ гимна 5-го IV-ой книги, посвященнаго Агни; здѣсь (въ ст. 5) *безбратыя женщины* (abhrātaro yošaṇo) упоминаются на ряду съ женами злыми и ненавидящими мужей (patiripo… ğanayo durevāḥ). Изъ этихъ мѣстъ можно вывесть, что безбратая женщина синонимъ *свободной*, ибо у нея нѣтъ естественнаго покровителя и блюстителя ея нравственности. Но первое изъ приведенныхъ мѣстъ, въ которомъ говорится, что безбратая женщина сама идетъ на встрѣчу мужу т. е. отыскиваетъ его, можетъ заключать намекъ еще на другую черту ведійскаго общества. Согласно съ ведійскими понятіями, человѣкъ, неимѣющій прямаго наслѣдника сына, а имѣющій дочь, могъ предъявить права на сына дочери, т. е. на своего внука, такъ что этотъ сынъ считался не сыномъ своего отца, а сыномъ дѣда. На этомъ основаніиМану III, 11. не совѣтуетъ разумному человѣку жениться на дѣвушкѣ, не имѣющей брата, ибо сынъ отъ нея поступаетъ въ собственность ея отца, а мужъ ея рискуетъ остаться безъ мужескаго наслѣдника. Нужно думать, что безбратыхъ дѣвушекъ неохотно брали замужъ и что онѣ сами должны были „идти навстрѣчу мужу“.

Итакъ Ями стоитъ на сторонѣ стараго начала, когда союзъ брата съ сестрою еще не считался беззаконнымъ. Въ періодѣ созданія гимна такіе браки уже возмущали нравственое чувство, хотя едва ли можно допустить, что такое нравственное воззрѣніе было равно распространено во всемъ населеніи. Правда въ гимнахъ нѣтъ уже упоминанія о братьяхъ, женатыхъ на сестрахъ, но есть мѣста, въ которыхъ можно видѣть намеки на любовныя отношенія между такими родственниками.

Въ гимнѣ Агни десятой книги (гимнъ 3 ст. 3) мы читаемъ: „блистательный прибылъ сопровождаемый блистательною [1]), за своею сестрою (зарею) слѣдуетъ сзади любовникъ (ğāra)“. Далѣе одно изъ божествъ Пушанъ называется любовникомъ своей сестры: „Да прославимъ мы, говорится въ гимнѣ VI 55, 4, могучаго, ѣдущаго на козлахъ, (ağāçvam) Пушана, который зовется любовникомъ своей сестры [2])“. Конечно въ этихъ мѣстахъ нужно видѣть миѳологическій намекъ на связь между двумя явленіями природы, но всеже можно думать, что эти метафоры созданы еще въ тѣ времена, когда связь брата съ сестрою не считалась беззаконной и поэтъ, создавшій ихъ, не обвиняетъ бога въ кровосмѣшеніи. Точно также любовныя отношенія между отцемъ и дочерью сочлись бы величайшимъ грѣхомъ въ ведійскомъ обществѣ, а между тѣмъ сохранились легенды о подобномъ кровосмѣшеніи между богами. Въ древнѣйшихъ брахманахъ — Aitareya-Brāh. III 33 и Çatap. Br. I 7, 4, 1, находимъ мы преданіе о верховномъ божествѣ Prağāpati, *владыкѣ созданій* и эта верховная, божественная личность посягаетъ самымъ постыднымъ образомъ на невинность родной дочери. Преданіе подвергаетъ его карѣ возмущенныхъ боговъ, но все же Праджапати сохраняетъ все свое божественное величіе. Въ самихъ гимнахъ Р. В. можно найти намеки на подобныя отношенія отца къ дочери, хотя эти намеки мистически темны, какъ все восходящее къ отдаленной старинѣ, и изъ нихъ конечно нельзя дѣлать выводовъ о ведійскомъ времени. Въ I 164, 33, гимнѣ, посвященномъ Viçve devās и притомъ весьма темномъ, какое-то лицо говоритъ: небо мой отецъ-родитель, происхожденье и родство — мать моя эта великая земля; *matrix* — внутри этихъ обѣихъ протянутыхъ скорлупъ (т. е. между небомъ и землею), здѣсь отецъ вложилъ зародышъ въ свою дочь. — Въ гимнѣ III 31, 1, въ стихѣ не менѣе темномъ упоминается отецъ, стремящійся къ сожительству съ дочерью [3]).

---

[1]) Т. е. вѣроятно Агни утренней жертвы сопровождается появленіемъ зари.
[2]) Ср. и слѣдующій стихъ.
[3]) Pitā yatra duhituḥ sekam ṛñğant saṃ çagmyena manasā dadhanve.

Общее заключеніе о ведійскомъ періодѣ будетъ то, что въ немъ уже выработался взглядъ на бракъ, запрещавшій союзъ между близкими родственниками, хотя кой-гдѣ въ гимнахъ сохранились намеки на отдаленной періодъ первобытной грубости.

Бракъ уже въ ведійское время считался религіознымъ институтомъ и сопровождался извѣстными обрядами, имѣвшими цѣлью испросить благоволеніе боговъ брачущейся четѣ и скрѣпить союзъ юридическимъ образомъ. Отсылая читателей къ подробнымъ изслѣдованіямъ брачнаго церемоніала Вебера и Гааса [1]), мы ограничимся нѣсколькими замѣчаніями, которыя прикрѣпимъ къ переводу свадебнаго гимна Р. Веды (X 85), такъ называемаго sūryāsūktam, содержащаго описаніе брака Сомы съ Суріей, брака служащаго прототипомъ всякой земной свадьбы. Отдѣльные стихи этого гимна употреблялись какъ священныя изреченія, приличествовавшія отдѣльнымъ моментамъ свадебнаго ритуала, какъ онъ описанъ въ *грихьясутрахъ*.

Гимнъ открывается прославленіемъ жениха Сомы т. е. мѣсяца.

1. Истиною подперта земля, истиною подперто небо,
На (божественномъ) уставѣ зиждутся Адитьи, и Сома
помѣщенъ на небѣ.

2. Чрезъ Сому сильны Адитьи, чрезъ Сому велика земля,
И также въ лонѣ этихъ созвѣздій пребываетъ Сома.

3. Сому думаетъ, что пьетъ (человѣкъ), когда выжимаютъ растеніе,
Но отъ Сомы, котораго брахманы знаютъ, не вкушаетъ никто.

4. *Охранами скрываемый* и *великими* (?) охраняемый, о Сома!
Стоишь ты, слушая звукъ каменнаго пресса, но не
вкушаетъ тебя земной (т. е. человѣкъ).

1) Weber — Vedische Hochzeitssprüche, Haas — die Heirathsgebräuche der alten Inder, nach den Gṛihyasūtra. См. Ind. Studien V pp. 177 — 266 и 267 — 412.

5. Когда выпиваютъ тебя, о божественный! затѣмъ ты
снова наростаешь,
Ваю хранитель Сомы. Мѣсяцъ часть года.

Слѣдуетъ описаніе невѣсты Сурьи:

6. *Райбhи* была (ея) подружка, *Нараçанси* [1]) ея служанка,
И блестящее одѣяніе Сурьи было изукрашено съ
пѣніемъ.

7. Разумъ былъ ея подушкой, сила зрѣнія ея умащеніемъ,
Небо и земля ящикомъ (съ приданымъ?), когда Сурья
шествовала къ мужу.

8. Славословія были перекладины дышла (?) [2]), хвалебная пѣснь головной уборъ и коса,
Оба Аçвина были сватами Сурьи, Агни былъ дружкой [3]).

9. Сома былъ женихомъ, Аçвины обоими сватами,
Когда Савитаръ отдавалъ Сурью мужу, радостную
въ душѣ.

10. Сердце ея было повозкой [4]), небо было крышей
(повозки),
Бѣлые быки были въ запряжкѣ, когда Сурья ѣхала
въ жилище.

Слѣдующіе стихи до 20-го не заключаютъ ничего важнаго для нашей цѣли и касаются большей частью какой-то темной легенды объ Аçвинахъ.

Итакъ бракъ на землѣ освященъ для Индусовъ бракомъ, совершившимся на небѣ между Сомою и Суріей. Отцемъ Сурьи, отпускающимъ брачный поѣздъ въ жилище жениха

1) Оба слова — Raibhī и Nārāçansī — по Веберу означаютъ разныя пѣснопѣнія. Онъ переводитъ первое (Ind. Studien V 180) — Sängerlob, второе — Männerpreis. Точное значеніе обоихъ словъ неизвѣстно.

2) Pratidhayas, pratidhi по BR. Querhölzer an der Wagendeichsel, по Веберу, толкующему Саяну, die den Wagen festhaltenden Stangen.

3) Purogavaḥ — собственно ѣдущій впереди — форейторъ?

4) Т. е. влекло ее къ будущему мужу.

Сомы, называется богъ Савитаръ, божество солнца, часто смѣшиваемое въ гимнахъ съ богомъ Sūrya, а иногда отличаемое отъ него.

Женихомъ является свѣтлый мѣсяцъ, вѣчный другъ влюбленныхъ, а невѣстою Sūryā, соб. Sūrya въ женскомъ родѣ. Гаасъ [1]) не сомнѣвается, что Sūryā тоже солнце, только олицетворенное въ видѣ женскаго божества и что гимнъ описываетъ союзъ обоихъ свѣтилъ.

Едва ли можно согласиться съ этимъ толкованіемъ: Sūryā, дочь Савитара, повидимому та-же личность, которая является обыкновенно въ гимнахъ Aсвиновъ подъ именемъ sūryasya duhitā, *дочери солнца* и какъ мы увидимъ ниже (въ главѣ объ этихъ божествахъ) олицетвореніе зари, Ušas, подруги обоихъ индусскихъ близнецовъ, подобно тому какъ греч. Елена сестра обоихъ Діоскуровъ.

Оставляя доказательство тожества Сурьи съ зарею для дальнѣйшаго, упомянемъ только, что еще доселѣ въ бѣлорусскихъ пѣсняхъ можно найти сравненіе мѣсяца съ женихомъ, а невѣсты съ ясною зоренькой. Вотъ, напр. пѣсня, которою встрѣчаютъ жениха, пріѣзжающаго въ домъ невѣсты.

Да выйдземъ мы да послухаемъ:
Чы не чуваць, чы не гойкаюць?
Ды чуваць, чуваць, сваты!
Зялезные колы звиняць,
Да сивы кони иржаць.
Ды узъѣхау Хведорка самъ дзесяць на дворъ,
Да узышоу мѣсяць надъ избой,
Да узвёзъ зорапочку за собой и т. д. [2])

Или на дворѣ невѣсты:

Узыйшоу мѣсицъ надъ избой,
Узвеу зориньку за собой:
„Вотъ табѣ, Божинька, полунощница
А мнѣ, мѣсицу, полусвѣтница!“ [3])

---

[1]) Ind. Studien V стр. 270 и слѣд.
[2]) См. Бѣлорусскія народныя пѣсни, Шейна 1874, стр. 367.
[3]) Тамъ же стр. 461.

Въ другой пѣснѣ *заря* прямо называется женой мѣсяца.

Въ лѣску, въ лѣску
На жовтомъ песку,
Тамъ стояла церкоука, —
Святый вечоръ!
Съ четырмя вуглами,
А съ пятермя вокнами, —
Святый вечоръ!
Въ той церкоуцѣ
Ясенъ мѣсяцъ, —
Святый вечоръ!
Енъ съ своей жаной,
Съ ясной зарой, —
Святый вечоръ!
Ясныи звѣздочки,
То яго дзѣточки, —
Святый вечоръ! [1])

Возвращаемся къ свадебному гимну.

Когда невѣста (Сурья) садится на колесницу, поется слѣдующій стихъ:

Ст. 20. Взойди, Сурья! на пеструю, украшенную цвѣтами, злато-цвѣтную *çальмалевую* (колесницу [2]), хорошо катящуюся, прекрасно-колесную, сѣдалище Амриты. Содѣлай мужу счастливый (брачный) поѣздъ.

21. Поднимись отсюда, ибо она имѣетъ супруга! такъ молю я Вирçвавасу (Viçvāvasu), чествуя его пѣснями; другую ищи, сидящую еще у отца, блистательную (украшенную); вотъ твоя доля по существу, ее блюди.

22. Поднимись отсюда, о Вирçвавасу! чествуя, молимъ мы тебя, ищи другую, сладострастную, соедини жену съ мужемъ!

Дѣвушка до брака была подъ охраной и вѣдѣніемъ божества Viçvāvasu (владѣющій всѣмъ богатствомъ). Кто

---

[1]) Эта пѣсня поется въ Бобруйскомъ уѣздѣ, Витебской губ. наканунѣ Новаго года. См. Шейна, о с. стр. 448.
[2]) Çalmalim — сдѣланную изъ дерева Bombax heptaphyllon.

этотъ геній дѣвственности трудно сказать положительно, потому что онъ упоминается очень рѣдко. Изъ X 139, 4 и 5 мы знаемъ только, что онъ является рядомъ съ небеснымъ гандһарвой (divyo gandһarvaḥ), съ которымъ, какъ и съ Сомой, онъ вообще тѣсно связанъ. Можно думать, что, какъ и оба послѣдніе, онъ божество ночное. Ср. ниже примѣч. къ стиху 40.

По дорогѣ въ новую родину:

23. Безъ терній и прямы да будутъ пути, по коимъ идутъ друзья наши на сватанье (обрученіе). Да ведутъ насъ Арьяманъ и Бһага! Да управляется легко, о боги, домашнее хозяйство!

24. Я освобождаю тебя изъ оковъ Варуны, которыми связалъ тебя благой Савитаръ. На лоно порядка, въ мірѣ благихъ дѣйствій, неуязвленную помѣщаю я тебя вмѣстѣ съ мужемъ.

25. Отсюда освобождаю я тебя, а не оттуда [1]). Тамъ дѣлаю я тебя крѣпко связанною; дабы она, о щедрый Индра! была богата сыновьями и удачею (счастіемъ).

26. Пушанъ да ведетъ тебя отсюда, взявъ за руку, Аҫвины да увезутъ тебя на колесницѣ! Въ жилище (жениха) шествуй, дабы быть домохозяйкой и, какъ повелительница, руководи домочадцами.

При прибытіи въ домъ жениха:

27. Здѣсь да будетъ тебѣ удѣломъ пріятное (счастье) чрезъ (твое) потомство, въ этомъ домѣ бодрствуй какъ домохозяйка. Соединись плотью съ симъ мужемъ и до старости да управляете вы домочадцами.

Варуна является въ гимнахъ преимущественно блюстителемъ нравственнаго закона, права и справедливости и оковы его та нравственная узда, которой присутствіе чувствовалъ ведійскій индусъ. Все, что согласно съ нравственнымъ закономъ, было уставомъ Варуны, его оковами, которыхъ человѣкъ не можетъ скинуть. Онѣ слагаются только по волѣ наложившаго ихъ, жрецомъ,

[1]) Т. е. освобождаю тебя изъ дома отца и прикрѣпляю къ дому мужа.

являющимся истолкователемъ этой воли. Дѣвушка до брака приклѣплена этими оковами Варуны къ семьѣ своихъ родителей и выходя замужъ она только мѣняетъ цѣпи [1]). Освобождая ее отъ связей, прикрѣплявшихъ ее къ дому родителей, жрецъ привязываетъ ее немедленно къ новому домашнему очагу, къ новому господину.

Слѣдующіе стихи, неудобные для перевода, поются надъ сорочкой молодой. Они характеризуютъ взглядъ древняго Индуса на женщину, какъ на нечистый сосудъ всякихъ грѣховъ и чаръ. Чтобъ союзъ съ нею не вредилъ супругу, чтобы у нея не было дурнаго глаза, чтобы она наконецъ не убила своего мужа (ст. 44), она должна быть очищена заклятіями жреца, который за трудъ свой получаетъ, между прочимъ, сорочку молодой. Въ виду этого грубаго взгляда на женщину, грубо-матеріальныхъ стиховъ и возмутительныхъ обрядовъ, вытекавшихъ изъ него, неудобно рисовать себѣ въ идеальныхъ чертахъ положеніе женщины въ ведійскомъ періодѣ, представлять ее свободной и полноправной подругой мужа и т. д. Но при всей грубости ведійскія отношенія къ женщинѣ далеко не первобытны: они представляютъ уже значительный *шагъ* впередъ, сравнительно съ понятіями нѣкоторыхъ племенъ той же Индіи, которыя вовсе не справляютъ свадебъ. У Индусовъ мы видимъ цѣлый свадебный ритуалъ, имѣющій цѣлью дать религіозную и юридическую санкцію союзу, видимъ передачу дѣвушки изъ родительскаго дома въ домъ мужа, видимъ нѣсколько должностныхъ лицъ, участвующихъ въ церемоніи и толпу зрителей, которые должны быть свидѣтелями событія и своимъ присутствіемъ придать ему юридическую силу. Такъ мы читаемъ въ ст. 33-емъ приглашеніе къ зрителямъ:

[1]) Вотъ, что говоритъ Ману (IX, 3) о зависимости женщины:

Pitā rakšati kaumāre, bhartā rakšati yauvane,
Rakšanti sthāvire putrā, na strī svātantryam arhati.

Т. е. Отецъ стережетъ ее въ дѣтствѣ, супругъ въ юности,
Сыновья въ старости—женщина недостойна самостоятельности.

Ср. также Manu V 148 и Jāǧnavalkya I 85 ed. Stenzler p. 12.

Хорошо украшена эта жена. Сходитесь, смотрите ее! И, давъ ей пожеланіе счастья, расходитесь по домамъ.

У какихъ же нибудь Бадаговъ въ Индустанѣ, у Курумбасовъ въ области Nili-gerri-йскихъ горъ или у Керіаховъ въ средней Индіи ничего не извѣстно о брачныхъ церемоніяхъ, нѣтъ даже слова для свадьбы, нѣтъ прочной связи между мужчиной и женщиной и не существуетъ понятія о вѣрности женъ [1]).

Два существенные обряда, закрѣплявшіе союзъ молодыхъ, были такъ наз. *схватываніе за руку* pāṇigrahaṇa и обведеніе вокругъ огня. Первый совершался по Грихьясутрамъ слѣдующимъ образомъ: послѣ того какъ отецъ или братъ дѣвушки окропилъ ее масломъ посредствомъ острія меча или ложки (sruva), къ ней подходитъ женихъ (при чемъ она должна сидѣть на востокъ) и схватываетъ правой рукой ея правую руку, произнося при этомъ 6 стиховъ, называемыхъ pāṇigrahaṇīyamantrāḥ:

36. Для счастья схватываю я твою руку, со мною мужемъ да достигнешь ты старости. Боги Бhага, Арьяманъ, Савитаръ и Пурамдhи дали мнѣ тебя для домохозяйства [2]).

38. Тебѣ, о Агни! обводили сначала Сурью съ брачнымъ поѣздомъ. Затѣмъ возврати жену мужьямъ съ ея (будущимъ) потомствомъ.

39. Агни отдалъ назадъ жену съ долголѣтіемъ и блескомъ (здоровья). Долголѣтенъ да будетъ тотъ, кто ей мужъ, да живетъ онъ сто осеней.

40. Сома первый обручился (съ тобой), Гандhарва обручился вторымъ, третій мужъ твой Агни, четвертый же человѣческій.

41. Сома отдалъ ее Гандhарвѣ, Гандhарва отдалъ Агни, Богатство и сыновей далъ Агни мнѣ и эту жену.

Можно думать, что обрядъ схватыванія за руку служилъ символомъ овладѣнія женою и сохранился какъ воспоминаніе древнѣйшаго обычая похищенія. Какъ въ отдаленныя

1) См. Lubbock. o. c. стр. 67 и слѣд.

2) Слѣдующій стихъ 37-й неудобенъ для перевода.

времена женихъ силою схватывалъ невѣсту и тащилъ ее за собою, такъ и въ свадьбѣ, устраиваемой по доброводьному соглашенію, женихъ овладѣваетъ невѣстой, подражая прежнему обычаю т. е. схватывая ее за руку. По *грихьясутрамъ* за pāṇigrahaṇa слѣдовалъ еще одинъ обычай, хотя ведійскій свадебный гимнъ не содержитъ относящагося къ нему стиха. Женихъ ведетъ [1]) невѣсту за руку къ камню, котораго она должна коснуться кончикомъ правой ноги. Этимъ символическимъ актомъ изображается, что невѣста попираетъ все, что можетъ быть ей враждебно въ жизни. Затѣмъ уже слѣдуетъ обхожденіе огня, причемъ Агни, обручившись съ дѣвицей, отдаетъ ее мужу, наградивъ здоровьемъ и долголѣтіемъ (ст. 39). Замѣтимъ мимоходомъ, что въ стихѣ 38-мъ говорится о *мужьяхъ* въ множ. числѣ: Агни возвращаетъ жену мужьямъ (patibhyas). Также въ множ. числѣ стоитъ глаголъ въ непереведенномъ нами 37-мъ (yasyām uçantaḥ praharāma çepam). Съ этой же чертою встрѣчаемся мы въ свадебныхъ гимнахъ XIV-ой книги Атhарва Веды. Такъ въ гимнѣ I ст. 46 говорится: „удовольствіе мужьямъ въ объятіяхъ жены [2])"; тамъ же въ ст. 61, соотвѣтствующемъ вышеприведенному RV. X 85, 20, мы читаемъ дат. множ. patibhyo вмѣсто дат. един. patye въ Р. Ведѣ, т. е. сдѣлай мужьямъ счастливымъ брачный поѣздъ; 38-ой стихъ свадебнаго гимна Р. Веды соотвѣтствуетъ первому стиху 2-й книги А. Веды, но въ послѣдней множ. число обставлено еще ярче: вмѣсто punaḥ patibhyo ǧāyām dā agne etc читается: sa (т. е. Agniḥ) naḥ patibhyo ǧ. d. etc т. е. *намъ мужьямъ* жену отдай и т. д. Наконецъ въ 14-омъ стихѣ того же гимна А. Веды (XIV 2, 14) жена уподобляется полю, причемъ мужчинамъ дается такой совѣтъ: одушевленная пашня, эта женщина пришла сюда, сѣйте, о *мужи*, (naro) въ нее ваше сѣмя. Да родитъ она *вамъ* потомство изъ лона своего, неся млеко— сѣмя самца.

1) См. Indische Studien V 318 и Mayr, Das Indische Erbrecht p. 155.

2) Mayaḥ patibhyo ǧanaye parišvaǧe=RV. X 40, 10, гдѣ ǧanayaḥ вмѣсто ǧanaye.

Веберъ склоненъ видѣть въ такихъ мѣстахъ неточность выраженія или pluralis majestatis [1]), но быть можетъ здѣсь скрывается нѣчто другое. Не могли ли отдѣльныя изреченія сохраниться неприкосновенными отъ тѣхъ временъ, когда множ. число по отношенію къ мужьямъ было вполнѣ умѣстно? Кое гдѣ, какъ мы видѣли, оно уже казалось неумѣстнымъ древнимъ редакторамъ и было съ намѣреніемъ замѣнено единственнымъ (напр. RV. X 85, 20) но кое-гдѣ осталось, какъ отголосокъ древнѣйшаго періода, когда у Индусовъ, какъ еще до сихъ поръ у нѣкоторыхъ дикихъ народъ, на невѣсту имѣлъ права не одинъ человѣкъ, но и близкіе родичи его (отецъ, братья, дядья [2]). Обыкновенно впрочемъ эти права ограничивались первой ночью. Мы упомянули уже о правѣ деверей на вдову по законамъ Ману (см. выше) и нашли этотъ обычай уже въ гимнахъ Р. Веды. Здѣсь мы обратимъ вниманіе на не лишенный интереса варіантъ, представляемый народной Атhарва—Ведой противъ канонической Р. Веды. Въ свадебномъ гимнѣ X 85, 44, выражается слѣдующее пожеланіе молодой:

Не имѣй дурнаго глаза, не убивай супруга, будь блага къ скотамъ, весела духомъ и блистай здоровьемъ, производя богатырей, любя боговъ, ласковая, принеси счастье нашимъ двуногимъ и четвероногимъ...

Въ соотвѣтствующемъ стихѣ Атhарва Веды (XIV 2, 17) вмѣсто devakāmā (имѣющая любовь къ богамъ) читаемъ мы devṛkāmā—любящая деверей, и имѣемъ основаніе думать что чтеніе Атhарвы древнѣе, потому что въ слѣдующемъ стихѣ повторяется то-же слово и притомъ девери поставлены какъ бы на одну доску съ мужемъ, ибо рядомъ стоятъ два слова: adevṛghnī и apatighnī т. е. не убивающая деверя, не убивающая мужа. Можно слѣдовательно думать, что блѣдный варіантъ devakāmā (боголюбивая) Р. В. есть искаженіе, или быть можетъ преднамѣренное измѣненіе, древнѣйшаго devṛkāmā. Что разумѣется подъ любовью къ деверю, одно-ли родственное чувство дружбы или подъ этимъ скрываются менѣе идеальныя отношенія не умѣемъ сказать [1]).

1) Ind. Studien V 206 и 191.

2) У племени Тода въ Индіи жена одного брата принадлежитъ и другимъ братьямъ, которые становятся также мужьями сестеръ жены старшаго брата. У Тоттіаровъ въ Индіи одна жена принадлежитъ братьямъ, дядьямъ и племянникамъ; нѣчто подобное въ королевствѣ Анди на Цейлонѣ, въ Ладакѣ и друг. мѣстахъ см. Post, o. c. p. 21.

Слѣдуетъ обратить вниманіе и на стихи 40 и 41, приведенные выше. Мужъ получаетъ жену въ свое личное владѣніе не первый, а послѣ другихъ ея божественныхъ мужей Сомы, Гандhарвы и Агни. Сома, (здѣсь мѣсяцъ) всегда стоитъ въ самыхъ тѣсныхъ отношеніяхъ къ женщинѣ до ея замужства [2]), его роль объясняется физіологическимъ явленіемъ женской натуры. Гандhарва блюститель цѣломудрія невѣсты, а Агни — богъ домашняго очага, которому она принадлежала до замужства. Всѣ эти блюстители имѣютъ слѣдовательно символическое значеніе; но спрашивается, на сколько это значеніе принадлежитъ древности. Странно, что эти божества прямо

1) Касаясь вопроса о такъ называемомъ communal mariage, Mayr (Ind. Erbrecht p. 163) находитъ нѣкоторые слѣды его существованія въ Индіи, между прочимъ, въ законахъ Ману (IX 143 и IX 182). Первая сутра гласитъ (въ переводѣ Loiseleur Deslongchamps p. 338): Le fils d'une femme non autorisée à avoir un enfant d'un autre homme et le fils engendré par le frère du mari avec une femme qui a un enfant mâle, ne sont pas aptes à heriter, l'un étant l'enfant d'un adultère, l'autre étant produit par la luxure. Если законодатель долженъ запрещать деверю жить съ женой брата, въ случаѣ если она уже имѣетъ сына—слѣдуетъ думать, что подобныя отношенія между деверемъ и невѣсткой были въ обычаѣ. Другая сутра такова: bhrātṛṇām ekağātānām ekaççet putravān bhavet, sarvāñs tāñs tena putreṇa putriṇo manur abravīt т. е. если одинъ изъ родныхъ братьевъ имѣетъ сына, то Ману называетъ ихъ всѣхъ имѣющими сына (putriṇas) въ этомъ сынѣ. Loiseleur Deslongschamps p. 345 добавляетъ по комментатору: c'est à dire qu'alors les oncles de cet enfant ne doivent pas adopter d'autres fils; qu'il recueille leur héritage, et leur offre le gâteau funèbre.

2) Еще доселѣ дѣвица поетъ мѣсяцу въ Бѣлоруссіи:

Молодзикъ молодой,
Твой рогъ золотой!
Соспися мнѣ той,
Хто будзецъ мой.

называются первыми мужьями невѣсты и настоящій человѣческій мужъ ея только четвертый. Здѣсь также, кажется, можно видѣть отголосокъ древнѣйшаго времени, времени перехода отъ общаго владѣнія женами къ личному браку. Чтобы пояснить эту мысль, напомнимъ нѣкоторыя черты древнѣйшей культуры. Когда женщина составляла общее достояніе своего рода племени, бракъ личный долженъ былъ казаться нарушеніемъ правъ общины, а вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ какъ право всюду было освящено религіей, нарушеніемъ религіознаго устава [1]). Отсюда слѣдуетъ, что за право или вѣрнѣе преимущество принадлежать одному лицу, женщина должна была нести извѣстную пеню, отбыть свою повинность обществу. Этотъ взглядъ повелъ у разныхъ народовъ древности и у нѣкоторыхъ дикарей къ скандальнымъ обрядамъ которыми были обставлены, напримѣръ, культы Милиты, Анаhиты, Афродиты, къ возмутительнымъ обрядамъ, сопровождавшимъ брачную ночь [2]) и къ извѣстнымъ правамъ на невѣсту, принадлежавшимъ сначала всей общинѣ, потомъ представителямъ ея царямъ, жрецамъ (въ Индіи [3]), Абиссиніи, Бразиліи и Перу) и т. п. По Абелю де Ремюза [4]) въ Камбоджѣ jus primae noctis принадлежитъ жрецу Будды или Таоссе. Ежегодно въ извѣстное время совершается религіозное ночное празднество (Чинъ-Танъ), на которомъ этотъ жрецъ предъявляетъ свои права надъ всѣми выдаваемыми замужъ дѣвицами. Жрецы представители боговъ,

---

[1]) Giraud-Teulon p. 62.

[2]) У древнихъ Перувіанцевъ, въ Еѳіопіи, на Балеарскихъ островахъ, а, въ наше время, у многихъ племенъ Индіи, Бирмана, Кашмира, Южной Аравіи, Мадагаскара и Новой Зеландіи молодая въ день свадьбы принадлежитъ всѣмъ родственникамъ и друзьямъ; мужъ послѣдній допускается къ этой чести. Giraud-Teulon p. 69.

[3]) На Малабарскомъ берегу, когда женится царь, великій жрецъ (Намбури) имѣетъ право на три первыя ночи царицы. Царь даже обязанъ дать ему 50 золотыхъ за оказанную услугу (Giraud-Teulon 70); въ долинахъ Гангеса, въ Пондичери и Гоа существовалъ, по Гроссе, обычай проституціи дѣвушекъ въ храмѣ до замужества. Lubbock o. c. p. 102.

[4]) Цитировано у Giraud-Teulon p. 71.

истолкователи ихъ воли; слѣдовательно они получаютъ права, прежде принадлежавшія общинѣ и впослѣдствіи уступленныя ею божеству. Вѣроятно такія же понятія скрываются и въ разбираемомъ стихѣ. Боги Сома, Гандhарва и Агни (также и другіе упоминаемые въ гимнахъ), прежде чѣмъ стать символами, были тѣми мужьями, которымъ уступила община свои права на дѣвушку и только отъ нихъ могъ человѣческій мужъ получить ее въ личное и неотъемлемое владѣніе. Земнымъ представителемъ небесныхъ мужей былъ конечно жрецъ, почему стихъ 29-ый свадебнаго гимна и внушаетъ награждать его щедро богатствомъ (brahmabhyo vibhağā vasu) и онъ одинъ въ состояніи очистить брачную сорочку (ст. 35), которая и слѣдуетъ ему по праву (ст. 34). Удовлетворивъ жрецовъ, представителей божественныхъ мужей дѣвушки, и согласившись съ ея родителями или попечителями, молодой мужъ получаетъ всѣ права на жену и можетъ произнести слѣдующій характерный стихъ (Ath. V. XIV 1, 57): „не украденное ѣмъ я, я свободенъ духомъ, самъ разрѣшая оковы Варуны“.

Слѣдуетъ обратить вниманіе и на 41-ой стихъ: „богатство и сыновей далъ мнѣ Агни и эту жену“. Въ немъ выражается желаніе индуса, часто повторяемое въ гимнахъ, имѣть сыновей. Главная, всего болѣе цѣнимая заслуга женщины, состоитъ въ рожденіи сыновей: vīrasū, *рождающая богатырей* — самый почетный изъ ея эпитетовъ. Всюду, гдѣ только поэтъ обращается съ просьбой къ богамъ, эта просьба касается матеріальнаго богатства (rayi, vasu, dhana), обилія скота — коровъ, лошадей и сильнаго мужскаго потомства [1]). И это вполнѣ понятно: сильные сыновья, храбрые воины, трудолюбивые охотники, пастухи или земледѣльцы были опорой первобытной семьи, защищали ее отъ враговъ и умножали богатство. Можно даже думать, что при первобытныхъ условіяхъ жизни,

---

[1]) Существуетъ даже особенный глаголъ putrīy—(отъ putra—сынъ)—означающій желать сыновей. RV. VII, 96, 4.

семья не могла быть благосостоятельна, имѣя мало мужчинъ въ числѣ своихъ членовъ. При этомъ взглядѣ на сыновей конечно не могла высоко цѣниться дочь „маленькая доильщица“ въ идиллической картинѣ Макса Мюллера. Нигдѣ въ гимнахъ не находимъ мы ни малѣйшаго намека на желаніе родителей имѣть дочку; напротивъ, можно найти стихи, въ которыхъ рожденіе дочери положительно считается неудачнымъ. Гимнъ Атһарва Веды VI, 11 представляетъ заклятіе, произносимое для рожденія мальчика (puṅsuvavam) и произносящій его обращается къ божеству, завѣдующему зачатіемъ со словами (ст. 3): „да вложитъ онъ въ другое мѣсто зачатіе женщины, а здѣсь (т. е. женѣ) да даруетъ только мальчика“ [1]). Считая неудачей рожденіе дочери, индусы вѣрили, что дѣло это не обходится безъ вмѣшательства злаго духа, который превращаетъ мужской плодъ въ женскій, способомъ выражающимся въ самомъ названіи такого демона Āṇḍād. Въ одномъ заговорѣ Атһарва Веды (VIII 6) противъ всѣхъ злыхъ духовъ, посѣщающихъ женщину, находится, между прочимъ, слѣдующій стихъ: О Пинга! (амулетъ для счастливыхъ родовъ [2]) охраняй рождаемое, чтобы не сдѣлали они (демоны) мальчика дѣвочкой (мужчину женщиной)! Чтобы не повредили *Андады* зародышу. Отгони прочь *Кимидиновъ* [3]). Изъ брахманы къ Р. В. Aitareya Brāh. (7, 13) Веберъ [4]) приводитъ мѣсто, не оставляющее сомнѣнія во взглядахъ индусовъ на дѣвочекъ; здѣсь прямо говорится: дочь—бѣда (kṛpaṇam ha duhitā), а Нирукта (3, 4) сохранила стихъ о бросаніи на произволъ судьбы новорожденныхъ дѣвочекъ: „по сему рожденную женщину бросаютъ, но не мужчину“ [5]). Существованіе этого обычая въ ведійскія времена, конечно, не представляло бы ничего страннаго, исключительнаго, въ виду распространенности его у многихъ народовъ, стоящихъ на низкихъ ступеняхъ цивилизаціи [1]), и нуженъ слишкомъ идеальный взглядъ на первобытное общество, чтобы приписывать ему наши понятія о правахъ родителей надъ дѣтьми или объ уваженіи женщины;—но прямыхъ доказательствъ въ гимнахъ Р. В. этому обычаю мы не могли найти, если не считать таковыми слѣдующія мѣста. Первое, взятое изъ космогоническаго гимна десятой книги (X 72, 8), упоминаетъ о восьми сыновьяхъ Адити. Съ семью изъ этихъ сыновей (ст. 8) Адити подошла къ богамъ, а (восьмаго) Мартанду отбросила (parā Mārtāṇḍam āsyat). Насъ не касается здѣсь значеніе миѳа о восьмомъ сынѣ Адити: достаточно того, что гимнъ ясно говоритъ о матери, бросившей рожденнаго ребенка. Другое мѣсто принадлежитъ одному темному

1) Straišūyam anyatra dadhat, pumāṅsam u dadhad iha.

2) По Петерб. Словарю: wohl Name eines Krautes.

3) Piṅga rakša ǧāyamānaṃ mā pumāṅsaṃ striyam kran, Āṇḍādo garbhān mā dabhan bādhasvetaḥ kimīdinaḥ (ст. 25) Ср. Ind. Studien V 251 и слѣд.

4) Ind. Studien V 260.

5) Tasmāt striyaṃ ǧātām parāsyanti na pumāṅsam. (Текстъ по изд. Рота стр. 53). Проф. Веберъ (Ind. Stud. V 54) указываетъ этотъ стихъ въ Kāṭhakam 27, 9 и Tait. Saṃh. 6, 5, 10, 3, съ варіантомъ: ut pumāṅsaṃ haranti. Индусскій комментаторъ этого мѣста въ Tait. Samh. не хочетъ видѣть въ немъ намека на оставленіе дѣвочекъ на произволъ судьбы, а намекъ на выдачу ихъ замужъ причемъ ихъ оставляютъ въ домѣ жениха (striyaṃ=duhitaraṃ vivāhena varakule parityaǧanti, pumāṅsaṃ tu—uddharanti=samyak poša yanti. Но этому толкованію, какъ замѣтилъ уже Веберъ (Ind. Stud. XII стр. 223, примѣч.) противорѣчитъ слово ǧātām—рожденную, которое коментаторъ выпустилъ.—Замѣчательно, что, какъ мотивъ беззаконности истребленія зародыша (bhrūṇahatyā), приводится въ Kāṭh. 27, 9 такой: tasmād garbheṇā' viǧnātena bhruṇahā — т. е. по переводу Вебера: drum durch Tödtung einer (ihrem geschlechte nach) unklaren Frucht wird man bhrūṇahan. (Ind. Stud. IX стр. 481, замѣтка Вебера о словѣ bhrūṇa). Mayr (Indisch. Erbrecht p. 153) замѣчаетъ: da die Kosten der Verehelichung des Mädchens bedeutend sind, so ist der Kindermord der Mädchen insbesondere bei den höheren Tribus der Kšatriyās en vogue.

1) Такъ у племени Тода въ Индіи убіеніе дѣвочекъ велось съ незапамятныхъ временъ и прекратилось только недавно, благодаря усиліямъ англійской администраціи (Giraud-Teulon 127 примѣч.). Въ Китаѣ только крайняя бѣдность заставляетъ бросать дѣтей мужескаго пола, хотя дѣвочекъ бросаютъ и безъ этой причины. Въ Америкѣ у Индѣйцевъ по р. Оренокко матери сами убиваютъ новорожденныхъ дочерей, обрѣзая слишкомъ близко пуповину. Убіеніе дѣтей вообще, по разнымъ причинамъ, существуетъ еще во властительныхъ династіяхъ въ странахъ Кучъ, въ Гузератѣ, затѣмъ у Кондовъ, въ видѣ религіознаго обычая и у друг. народ. (ibid. 129). Макъ Леннанъ изъ обычая убивать дѣвочекъ выводитъ экзогамію, съ чѣмъ не согласенъ Lubbock (o. c. p. 83 и слѣд.).

гимну (IV 18, 8), посвященному, по Анукраманикѣ, Индрѣ и описывающему его рожденіе. Изъ 8-го стиха мы узнаемъ, что молодая женщина (его мать) отбросила его и демоническое существо *Kušavā* [1]) его поглотило. Въ томъ же гимнѣ можно найти причину этого поступка матери съ сыномъ: мать скрыла Индру, считая его какъ бы позоромъ (ст. 5: avadyam iva manyamānā). Такимъ образомъ, дѣлая культурные выводы изъ миѳологіи можно думать, что и у индусовъ, какъ у другихъ народовъ, признавались за матерью извѣстныя права надъ ребенкомъ, простиравшіяся въ извѣстныхъ случаяхъ даже на его жизнь. Замѣтимъ, что въ обоихъ этихъ мѣстахъ употребленъ глаголъ, который мы уже встрѣтили въ Нируктѣ, глаголъ parā as (нѣм. aussetzen), имѣвшій, повидимому, спеціальное значеніе *бросать ребенка* на произволъ судьбы, отказываться отъ него. Существованіе спеціальнаго выраженія безъ сомнѣнія указываетъ и на существованіе обычая, его вызвавшаго.

Возвращаемся къ послѣднимъ стихамъ Sūryasūktam, хотя они представляютъ мало новаго относительно положенія женщины. Эти стихи (42—47) произносятся при пріемѣ молодой въ домѣ ея мужа и содержатъ различныя *pia desideria*, изъ которыхъ конечно нельзя вывести, что они всегда осуществлялись на дѣлѣ.

Ст. 42. Здѣсь (т. е. въ домѣ) оставайтесь, не разлучайтесь и наслаждайтесь весь (вашъ) вѣкъ, играя съ сыновьями и внуками и веселясь въ своемъ жилищѣ.

43. Да народитъ *намъ* [2]) потомство Праджапати (владыка созданій), да соединитъ насъ Арьяманъ до старости! Не принося несчастья, войди въ домъ мужа, принеси счастье нашимъ двуногимъ и четвероногимъ [3]).

---

[1]) Kušavā—по Грассманну (Wörterbuch z. RV. s. v.) Name einer Unholdin, etwa viel oder schlecht (ku) gebärend (sava) oder schlechte geburt bewirkend.

[2]) Замѣтимъ множ. число мѣстоименія (naḥ). Можетъ быть эти слова принадлежатъ роднымъ молодаго или же pluralis объясняется какъ выше см. стр. 31.

[3]) Ст. 44 см. выше.

Ст. 45. Ее сдѣлай, о щедрый Индра счастливой, богатой хорошими сыновьями (suputrām)! Десять сыновъ вложи въ нее, а одиннадцатымъ содѣлай мужа!

46. Будь владычицей надъ свекромъ, будь владычицей надъ свекровью, будь владычицей надъ золовкой, владычицей надъ деверями.

47. Да соединятъ всѣ боги, да соединятъ *Воды* наши сердца, да соединятъ насъ Матарисванъ, Дhатаръ и Дештри.

Кажется стихъ 46-ой о владычествѣ молодой въ домѣ ея новыхъ родственниковъ только пышная фраза для утѣшенія невѣсты, высшее пожеланіе, которое только случайно, въ видѣ исключенія, осуществлялось въ жизни; притомъ едвали умѣстно говорить о владычествѣ надъ деверями послѣ 44-го стиха, говорящаго о любви къ нимъ. Такого господства снохи въ домѣ не было ни у одного народа древности.

Гимнъ, разобранный нами, изображаетъ подъ видомъ брака Сомы съ Суріей идеальную картину свадьбы; какъ и слѣдовало ожидать, въ немъ сглажены всѣ слишкомъ шероховатыя черты дѣйствительности, которыя были бы въ разладѣ съ идеаломъ семейныхъ отношеній. Тѣмъ не менѣе онъ сохранилъ нѣкоторыя черты и подробности, дозволяющія намъ критически относиться къ идеалу и задаться вопросомъ, насколько онъ можетъ соотвѣтствовать дѣйствительности.

Бытовыя черты представляютъ наибольшій интересъ во всемъ гимнѣ: по нимъ мы можемъ дорисовать себѣ картину семейныхъ отношеній, и эта картина далеко не привлекательна. Какимъ представляется намъ положеніе ведійской женщины? До брака она полная собственность своей семьи, затѣмъ продается въ другую семью и, по соблюденіи нѣкоторыхъ формальностей, становится рабыней новаго господина. Она существо нечистое, можетъ имѣть дурной взглядъ, можетъ убить своего мужа и требуетъ очищенія со стороны жрецовъ. Главная роль ея въ новой семьѣ рождать: объ этой обязанности ей тол-

куютъ и мужъ, и родные и жрецъ въ циническихъ выраженіяхъ; — рождать сыновей — ибо дочь, прямой убытокъ для семьи и родится не безъ вмѣшательства злыхъ духовъ, подмѣнившихъ ею мальчика. Нужно вспомнить при этомъ—для восполненія картины женскаго счастья—что и мужъ не принадлежитъ женѣ вполнѣ: онъ можетъ купить или украсть себѣ другую жену, другую рабыню, которая, быть можетъ, привяжетъ его къ себѣ болѣе первой, если первая имѣла несчастье рано подурнѣть и состариться. Все ея счастье, если оно основано на любви мужа, можетъ рухнуть въ одинъ день. Какія чувстна злобы, зависти должна была при этихъ условіяхъ возбуждать соперница жены (sapatnī) въ сердцѣ первой жены? Эти чувства доносятся до насъ въ нѣкоторыхъ заговорахъ неоцѣнимой Атharва Веды противъ соперницъ и ради характеристики семейной жизни ведійскихъ женщинъ мы не можемъ пройти эти заговоры молчаніемъ. Прежде всего приведемъ изъ Ригъ-Веды гимнъ 145-ый X-ой книги (Ath. V. III, 18), называемый въ Анукраманикѣ Sapatnībādhanam, т. е. удаленіе соперницы.

1. Я рою это зелье, самое сильное изъ растеній, которымъ прогоняютъ соперницу, которымъ себѣ вполнѣ пріобрѣтаютъ мужа.

2. О широколиственное, счастливое, вдохновенное богами, могучее (зелье)! Отжени [1]) мою соперницу, чтобъ мужъ мнѣ принадлежалъ одной.

3. Я выше, о высшее зелье! выше надъ высшими; а та, что̀ соперница моя, (да будетъ) ниже низшихъ.

4. Я превозмогающая и ты (о зелье!) побѣдоносно; обѣ мы, сдѣлавшись могучими, осилимъ мою соперницу.

5. Не твое имя назвалъ онъ [2]) (мужъ), не съ нимъ ты

[1]) Собственно отдуй прочь — parā dhama.

[2]) Переведено по варіанту соотвѣтствующаго стиха Атharва Веды (III, 18, 3). Въ Ригъ-Ведѣ читается: nahy asyā nāma gṛbhṇāmi no asmin ramate ğane. Въ такомъ видѣ этотъ полустихъ вѣроятно влагается въ уста мужа: не ея имя называю я, не услаждается она съ этимъ человѣкомъ (т. е. со мной). Таково желаніе жены, чтобы такъ выражался мужъ о соперницѣ ея.

услаждаешься, какъ съ мужемъ. Прочь (отсюда) вдаль прогоняемъ мы соперницу.

6. Я наложила [1]) на тебя побѣдоносное (зелье), я обложила вокругъ тебя могучее; за мной да бѣжитъ твое сердце, какъ корова за тельцомъ, какъ вода по дорогѣ.

Если этотъ заговоръ имѣетъ въ виду возвратить любовь мужа и удалить изъ его сердца соперницу, то въ другихъ оставленная жена является жестокою мстительницею женщины, похитившей ея мужа; она хочетъ испортить красоту соперницы и посредствомъ чаръ взять себѣ все то, что въ ней привлекательно.

Ath. V, VII 114. У чреслъ твоихъ отнимаю я себѣ, у твоего сердца, отъ блеска лица твоего беру себѣ всю прелесть.

Иногда же месть обращается на невѣрнаго возлюбленнаго, любовь смѣняется ненавистью и женщина посредствомъ какого-то зелья хочетъ лишить любовника мужской силы. (См. гимнъ Ath. V, VI 138 [2]).

Возмутительныя подробности этого заговора показываютъ до какого состоянія слѣпой ненависти, до какого звѣрства доходила женщина на востокѣ, когда мужъ предпочиталъ ей соперницу, когда новымъ бракомъ разбивалъ всѣ несложныя мечты ея о семейномъ счастьи...

Въ другомъ заговорѣ (Ath. V, VII, 130 — 132) нѣтъ упоминанія о соперницѣ. Жена хочетъ приворожить къ себѣ мужа, опасаясь измѣны въ будущемъ, хочетъ вполнѣ владѣть его сердцемъ, такъ, чтобы всюду, куда онъ ни пойдетъ, его преслѣдовала мысль о ней.

1. Вотъ любовныя чары [3]) увлекательныхъ [4]) Апсарасъ, дочерей увлеченія [5]). Боги пошлите *смару* (любов. чары). Пусть этотъ (человѣкъ) пылаетъ ко мнѣ!

[1]) Переведено по Ath. V, гдѣ читается sahīyasīm вм. sahīyasā.

[2]) Переведенъ у Вебера — Ind. Stud. V 246.

[3]) Соб. smara (отъ корня smar — помнить) любовь; здѣсь же вѣроятно какой нибудь любовный амулетъ.

[4]) Rathağitām — по Петерб. сл. Zuneigung gewinnend, liebreizend.

[5]) Rathağiteyīnām — соб. metronymic. отъ rathağit.



2. Да вспоминаетъ онъ обо мнѣ! Да вспоминаетъ милый обо мнѣ! Боги пошлите любовныя чары и т. д.

3. Дабы онъ помнилъ (думалъ любовно) обо мнѣ, а я объ немъ никогда. Боги пошлите любовныя чары и т. д.

4. Нашлите на него опьяненіе, о Маруты (вѣтры)! Нашли на него опьяненіе ты, воздушное пространство! Нашли на него опьяненіе ты, о Агни! Да пылаетъ онъ ко мнѣ!

(Ath. V, VII 131).

1. Съ головы до ногъ сбрасываю я съ тебя (всѣ другія) заботы. Боги пошлите любовное очарованье! Да пылаетъ онъ только ко мнѣ.

2. О Анумати [1])? дозволь это, о Ākути [2])—приведи это въ исполненіе! О Боги, пошлите любовное очарованіе и т. д.

3. Если ты убѣжишь на три іоджаны, на *5 іоджанъ* или на *açвину* [3]), ты и оттуда снова придешь и будешь отцомъ нашихъ дѣтей.

Этими немногими заговорами мы ограничимся, отсылая читателей къ упомянутой выше статьѣ проф. Вебера (Vedische Hochzeitssprüche) за дальнѣйшими примѣрами.

Резюмируя все вышесказанное о семейномъ бытѣ ведійскаго періода, мы приходимъ къ заключенію, что древніе индусы уже не стояли на первобытной ступени, на которой мы находимъ нѣкоторыя дикія племена Индіи еще теперь. Мы нашли въ гимнахъ намеки на первобытную грубость, могли сдѣлать нѣкоторыя заключенія о древнѣйшей эпохѣ на основаніи исторіи словъ; но въ цѣломъ — строй ведійской семейной жизни уже представляется прочно организованнымъ. Семья основана на индивидуальномъ бракѣ, стоящемъ подъ защитою религіи и права; онъ сопровождается цѣлымъ рядомъ обрядовъ, освящающихъ его значеніе; извѣстныя уважаемыя

---

[1]) Божество любви.

[2]) Ākūtī — олицетвореніе намѣренія, замысла.

[3]) Āçvina (отъ açva) мѣра разстоянія, опредѣляемая однодневнымъ переѣздомъ на конѣ. Yoğana — разстояніе, содержащее три kroça — три крика (срав. древне-русс. мѣру коровій рыкъ) или 2 gavyūti = 4000 daṇḍa.

постановленія запрещаютъ его между ближайшими родственниками и общественная нравственность оскорбляется нарушеніемъ этихъ постановленій. Примѣры, приведенные нами изъ быта нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, нашли себѣ аналогію въ немногихъ намекахъ на древнѣйшій, болѣе грубый періодъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ они еще болѣе оттѣняютъ сравнительно высокое положеніе ведійскаго общества. Положеніе женщины, лишенной всякихъ правъ, низко, какъ вездѣ на востокѣ, но все же далеко ушло впередъ отъ первобытнаго, находимаго еще и теперь у нѣкоторыхъ дикарей. Закрѣпощеніе ея одному лицу конечно выше ея принадлежности, какъ самки, всему роду и является однимъ изъ прогрессивныхъ моментовъ въ ея исторіи. Словомъ вся такъ называемая *первобытность* ведійскаго періода представляется таковою только съ точки зрѣнія нашего цивилизованнаго времени и тотчасъ перестаетъ быть ею, едва мы сравнимъ ее съ нѣкоторыми донесшимися до насъ чертами до-ведійскаго времени или съ бытомъ какихъ нибудь дикарей Новозеландіи, Австраліи и острововъ Тихаго океана.

ГЛАВА II

Общественный бытъ.

Изслѣдователь ведійской культуры долженъ отказаться отъ мысли, что ведійскіе гимны представляютъ полную картину индусскаго быта древнѣйшаго періода. Картина, создаваемая ими, сохраняетъ только главныя, крупныя черты этого періода, причемъ масса подробностей покрыта густою тѣнью. Гимны рисуютъ подробно отношенія ведійскаго индуса къ его богамъ, его религіозныя, нравственныя понятія и рѣдко обронены въ нихъ намеки на историческія событія, на общественный бытъ, нравы и обстановку жизни. Не обративъ вниманія на *односторонность* ведійской религіозной поэзіи, изслѣдователь рискуетъ произнесть невѣрную оцѣнку степени цивилизаціи ведійскаго періода. Не находя намековъ на такія черты быта, которыя, въ представленіи изслѣдователя, составляютъ существенные признаки извѣстнаго состоянія цивилизаціи, онъ склоненъ *умалчиваніе* счесть доказательствомъ *отсутствія* и приписать культурѣ простоту отношеній, характеризующую ея первые шаги. Знакомый съ древне-греческой культурой по Иліадѣ и Одиссеѣ, онъ надѣется возстановить воображеніемъ и ведійскую на основаніи гимновъ, — и неминуемо впадаетъ въ ошибку, если своей трудной и кропотливой работѣ, собранію культурныхъ фактовъ въ массѣ гимновъ, придастъ большее значеніе, нежели она имѣетъ въ самомъ дѣлѣ и забудетъ о глубокомъ отличіи ведійскихъ гимновъ отъ греческаго эпоса. Односторонность выводовъ изслѣдователя зависитъ далѣе отъ предвзятой мысли, съ которой онъ приступаетъ къ работѣ. Гимны Ведъ, безъ сомнѣнія, древнѣйшія

произведенія индусской литературы и поэтому *должны* изображать *древнѣйшій* бытъ индусовъ. Эта мысль, вѣрная въ своемъ основаніи, немедленно ведетъ къ невѣрнымъ результатамъ, если изслѣдователь подъ древнѣйшимъ бытомъ индусовъ разумѣетъ первоначальный бытъ человѣчества вообще, если онъ забудетъ какой долгій періодъ должны были прожить предки индусовъ, чтобы дойти до понятій, нравовъ, быта, изображенныхъ въ вед. гимнахъ и какъ медленно человѣчество дѣлало первые шаги въ культурѣ. Исходя изъ предвзятой мысли о *первобытности*, изслѣдователь дѣлаетъ невѣрную оцѣнку нѣкоторыхъ намековъ Р. Веды, которые противорѣчатъ его теоріи. Собственныя имена царей и жрецовъ, встрѣчающіяся кое-гдѣ въ гимнахъ, для изслѣдователя не историческія лица, а боги; преданія, сообщаемыя о нихъ, не воспоминанія объ историческихъ фактахъ, а миѳы; войны, побѣды, пораженія — не историческія, а миѳологическія событія, совершающіяся не на почвѣ Индіи, а въ облакахъ и на воздушномъ морѣ. Скудные и потому особенно цѣнные историческіе факты гимновъ затушевываются миѳологическими бреднями, но не бреднями древняго индуса, а бреднями ученаго 19-го вѣка. Для составленія новыхъ миѳовъ у ученаго есть особое орудіе, этимологія, сильное, но опасное орудіе нашего времени. Разлагая по всѣмъ правиламъ грамматическаго искусства какое нибудь собственное имя на составныя части, изслѣдователь ищетъ миѳа въ словахъ и немедленно находитъ чего ищетъ. Въ гимнѣ I 116, 16 говорится, что нѣкій Риджраçва былъ ослѣпленъ отцемъ и Açвины возвратили ему зрѣніе. Кто такой Ṛg̃rāçva? По этимологіи это имя значитъ *красноконный*. Этого достаточно для Бенфея и Зонне [1]), чтобы видѣть въ красноконномъ слѣпцѣ солнечнаго бога. Въ гимнѣ I 112, 8 упоминается слѣпой и хромой Паравриджъ, исцѣленный Açвинами. По Бенфею Parāvṛg̃ значитъ „der seitwärts weggehende" и посему это олицетвореніе солнца

[1]) Or. и Occ. III примѣч. къ переводу RV. I 116 и Zeit. X 339.

на закатѣ [1]). Такимъ образомъ составляются миѳы о слѣпыхъ и хромыхъ солнцахъ и миѳологія обогащается новыми картинками. Индра, по мнѣнію де-Губернатиса, былъ первоначально богомъ средняго пространства, атмосферы, гдѣ ходятъ облака и тучи. Почему? спросите вы. Потому, что имя Indra вышло изъ Andra, а Andra изъ Antara, а *antara* значитъ *средній* [2]). Подобныхъ басень, къ сожалѣнію, слишкомъ много было пущено въ ходъ современными миѳологами Бенфеемъ, Губернатисомъ, Максомъ Мюллеромъ, Куномъ, Шварцемъ и другими, и сравнительной миѳологіи грозитъ участь прежней этимологіи до Боппа, потерявшей всякій кредитъ въ наукѣ и сводившейся на игру остроумія.

На историческіе намеки гимновъ обратилъ впервые вниманіе пр. Ротъ въ классическомъ изслѣдованіи „Zur Literatur u. Geschichte des Veda (1846). Затѣмъ неутомимый Muir собралъ нѣкоторые цѣнные факты [3]) и наконецъ недавно явилось изслѣдованіе пражскаго проф. Людвига [4]). Эти немногіе труды, при всей неполнотѣ ихъ, могутъ служить противовѣсомъ для всѣхъ апріористическихъ сужденій о первобытности вед. культуры, которыя часто встрѣчаются въ ученыхъ изслѣдованіяхъ. На основаніи послѣднихъ двухъ работъ мы попытаемся изобразить общественныя отношенія ведійскаго періода, дополняя картину фактами, почерпаемыми въ самихъ текстахъ.

Арійское населеніе группировалось въ области Пятирѣчія, гдѣ застаютъ его древнѣйшіе гимны. Граница на востокѣ приблизительно рѣка Çatadrū (нынѣшній Сетледжъ), самая восточная рѣка Пенджаба, хотя, вѣроятно, нѣкоторыя семьи поселенцевъ проникли и далѣе на востокъ къ Ямунѣ и Гангу. Разселенные на этихъ мѣстахъ, индусы распадались на множество колѣнъ (ğanās, kṛštayas),

1) Or. и Occ. III 149.
2) Letture sopra la Mitologia Vedica. Firenze 1874 p. 188.
3) Origin. Sansc. Texts преимущ. т. V.
4) Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda über Geographie, Geschichte, Verfassung des Alten Indien. Prag. 1875.

управлявшихся особыми царями (rāğānas). Цари вступали другъ съ другомъ въ союзы противъ общаго врага. Гимны упоминаютъ о битвѣ, въ которой участвовали 10 царей противъ царя Судаса, стоявшаго во главѣ колѣна Тритсу [1]). Въ этой битвѣ Индра даровалъ Судасу славную побѣду и долго пѣвцы вспоминали объ этомъ событіи, прозванномъ „*битвою десяти царей*“ (dāçarāğna). Какъ въ позднѣйшія времена индусской исторіи, цари отдѣльныхъ колѣнъ иногда пріобрѣтали гегемонію среди другихъ, дѣлали сосѣднихъ царьковъ своими вассалами, облагали ихъ данью. Такіе цари разумѣются въ гимнахъ подъ названіемъ ekarāğ (VIII 37, 3) единодержецъ, или adhirāğa (X 128, 9). Побѣжденные царьки, лишаясь своихъ владѣній, иногда были обращаемы въ рабство. Въ стихѣ VIII 5, 38 говорится, что царь Kaçу, сынъ Чеди, подарилъ своему *ришію* въ награду 10 царей, блестѣвшихъ золотомъ.

Есть довольно намековъ на то, что бытъ царей, обстановка ихъ жизни были далеки отъ простоты пастушескаго періода. Въ описаніи чертога Митры и Варуны съ тысячью колоннъ, тысячью дверей [2]), а также въ изображеніи Варуны, одѣтаго въ золото, окруженнаго слугами (соб. шпіонами), проглядываютъ вѣроятно нѣкоторыя реальныя черты индійскаго самодержца. О богатствахъ царей можно судить также по тѣмъ дарамъ, которыми награждаютъ они жрецовъ. Поэты обыкновенно въ концѣ гимна прославляютъ щедроты царей, перечисляя и восхваляя полученные дары, и хотя круглыя цифры указываютъ на преувеличеніе, которое было въ интересахъ самихъ же жрецовъ, ибо побуждало другихъ царей соперничать въ щедрости, однако, если даже мы уменьшимъ цифры даровъ, поминаемыхъ въ dānastutayas (такъ называютъ подобные стихи въ анукраманикѣ), мы все же получимъ нѣкоторое понятіе о богатствахъ царей того времени. Пѣвцы получали десятки, сотни иногда тысячи коней,

1) См. г. VII 18; 33 (3, 5), 83, 8.
2) II 41, 5; V 62, 6; VII 88, 5.

колесницы, драгоцѣнныя одѣянія, десятки золотыхъ кусковъ (hiraṇyapiṇḍa), сотни коровъ, прекрасно одѣтыхъ рабынь и т. подобные дары. Подобными дарами награждались домашніе жрецы (purohita) царей, когда ихъ молитвамъ и священнодѣйствіямъ приписывался успѣхъ царскихъ войскъ надъ врагами.

Цари во главѣ своихъ народцевъ вели постоянныя войны между собою и съ туземнымъ неарійскимъ населеніемъ dāsa или dasyu. Ни на то ни на другое нѣтъ недостатка въ намекахъ въ Ригъ Ведѣ и нѣкоторыя названія демоновъ, съ которыми борется Индра, можно кажется отчислить къ именамъ властителей туземнаго населенія. У демоновъ, напримѣръ, Çambara или Pipru оказываются крѣпкіе города, разрушаемые Индрой, и Çambara упоминается на ряду съ именами непохожими на демоновъ, именами народовъ Aǧa, Çigru [1]).

Туземцы отличались болѣе темнымъ цвѣтомъ кожи, нежели пришедшіе съ сѣвера арійцы; можетъ быть у нихъ были плоскіе носы, если мы примемъ эпитетъ dasyu—anās (V 29, 24) въ значеніи *безносыхъ,* какъ предполагаетъ Людвигъ [2]), а не въ значеніи *безротыхъ* (anās по B. R.). Можно думать, что туземцы оказывали сильное сопротивленіе арійскимъ нашельцамъ, что укрѣпленія ихъ приходилось разрушать огнемъ, а самихъ обращать въ рабство. Названіе dāsa, dāsī—уже рано сдѣлалось синонимомъ раба. Съ теченіемъ времени, когда сопротивленіе главныхъ туземныхъ народовъ было подавлено, они вошли въ составъ кастическаго устройства и заняли въ немъ самое послѣднее мѣсто Çудровъ.

Есть ли слѣды кастъ въ ведійскихъ гимнахъ?

Въ десятой книгѣ, въ гимнѣ извѣстномъ под. названіемъ purušasūktam (X 90) говорится, что изъ міроваго тѣла Пуруши произошли 4 касты: брахманъ—былъ его ротъ; его длани стали Rāǧanya; его лядвеи были *вайçья,* изъ ногъ

1) См. VII 18, 19.
2) Ludvig o. c. p. 33.

произошелъ çудра (ст. 13); но этотъ гимнъ, по своимъ философскимъ концепціямъ относится къ числу позднѣйшихъ, по мнѣнію всѣхъ ведистовъ, и стихъ о происхожденіи кастъ не можетъ потому служить доказательствомъ существованія ихъ въ глубокой древности. Тѣмъ не менѣе уже въ ведійскомъ періодѣ очерчены три главныя сословія, на которыя распадалось осѣдлое арійское населеніе, хотя конечно еще не развилась строгость понятій, характеризующая кастическое устройство позднѣйшихъ временъ. Названіе varṇa (соб. цвѣтъ), употреблявшееся въ позднѣйшемъ языкѣ для обозначенія *касты,* встрѣчается уже въ РВ. Арійцы отличаютъ себя отъ туземцевъ по цвѣту кожи [1]) и богъ Индра, убивая Дасьевъ, покровительствуетъ арійскому цвѣту [2]).

Въ гимнѣ II 12, 4 слово varṇa обозначаетъ цвѣтъ Дасійцевъ, туземцевъ (dāsa varṇa) и Индра восхваляется за то, что унизилъ и сокрылъ (во мракѣ) дасійскій цвѣтъ [3]). Саяна понимаетъ здѣсь varṇa въ его обычномъ позднѣйшемъ значеніи касты и глоссируетъ dāsam varṇam = Çūdrādikam, т. е. Çудръ и прочихъ. Въ другомъ мѣстѣ varṇa употребляется въ двойственномъ числѣ (I 179, 6) и не совсѣмъ ясно, что разумѣется подъ двумя цвѣтами. Говорится про ришія Agastya, что онъ, могучій, прославилъ (украсилъ) оба цвѣта и достигъ среди боговъ исполненія своихъ моленій [4]). Людвигъ полагаетъ [5]), что здѣсь упоминаются брахманы и кшатріи, Muir понимаетъ varṇau повидимому такъ-же, какъ Саяна (глоссирующій kāmaṃ ča tapaçča, любовь и покаяніе) и переводитъ: the glorious rïsi practised both kinds: he realised his aspirations among the gods [6]). Намъ толкованіе Саяны кажется натянутымъ, а предположеніе Людвига довольно вѣроят-

1) См. I 104, 2.
2) Hatvī dasyūn pra āryam varṇam āvat III 34, 9.
3) Yo dāsaṃ varṇam adharaṃ guhā akaḥ.
4) Ubhau varṇāv ṛšir ugraḥ pupoša satyāḥ devešu āçišo ǧagāma.
5) O. c. p. 39.
6) Muir o. c. p. 285.

нымъ. Можно думать, что вначалѣ varṇa обозначало съ эпитетами ārya (арійскій) и dāsa (дасійскій) различіе цвѣта тѣла пришельцевъ отъ темнокожихъ туземцевъ. Затѣмъ, на почвѣ Индіи, цвѣтъ пришельцевъ долженъ былъ съ теченіемъ времени измѣниться, съ одной стороны—подъ вліяніемъ жаркаго климата, съ другой—отъ браковъ съ туземными жителями; явились разные оттѣнки въ цвѣтѣ кожи, соотвѣтствовавшіе большей или меньшей чистотѣ арійскаго рода: болѣе чистыя поколѣнія были свѣтлѣе, менѣе чистыя—темнѣе. Отсюда varṇa было перенесено уже на самихъ арійцевъ и получило значеніе касты: теперь уже не только арійцы отличались по цвѣту отъ туземцевъ, но и между собою. Каста брахмановъ, особенно гордившаяся храненіемъ чистоты крови и древнѣйшихъ религіозныхъ преданій, должна была быть и по цвѣту свѣтлѣе другихъ кастъ, которыя не могли избѣжать скрещиванія съ туземцами.

Названія кастъ объясняются занятіями и общественнымъ положеніемъ ихъ членовъ. Каста жрецовъ (brahmán) была представительницей благочестія, молитвы (bráhman) сословіе воиновъ и царей (kšatriya) имѣло въ рукахъ власть (kšatram) надъ народомъ и завѣдовало управленіемъ; сословіе сельское (vaiçya) жило по весямъ (viças), занимаясь земледѣліемъ, торговлей и промыслами, и составляло главную массу арійскаго населенія. Эти три типическія слова встрѣчаются уже въ РВ. въ одномъ мѣстѣ, гдѣ можно видѣть намекъ на 3 сословія. Въ гимнѣ Açвиновъ (VIII 35) въ трехъ послѣдовательныхъ стихахъ (16, 17, 18) поэтъ проситъ этихъ боговъ благословить благочестіе (bráhma) и молитвы, благословить власть (kšatram) и богатырей, благословить коровъ (dhenūḥ) и веси (viças). Параллелизмъ стиховъ [7]) позволяетъ думать,

7) Bráhma ğinvatam uta ğinvataṃ dhiyo, hatam rakšāṅsi sedhatam amīvāḥ etc. (16).

Kšatraṃ ğinvatam uta ğinvatam nṛīn, hataṃ rakšāṅsi sedhatam amīvāḥ etc. (17).

Dḥenūr ğinvatam uta ğinvataṃ viço, hatam r. s. a. etc. (18).

что поэтъ перечисляетъ три главные элемента ведійскаго общества — брахмановъ, воиновъ-правителей и сельчанъ.

Обѣ высшія касты тѣсно связаны между собою: брахманы служили домашними жрецами (purohita) царей, руководили ихъ дѣйствіями посредствомъ молитвъ и гаданій и обогащались отъ щедротъ царскаго двора. Часто brahmán и rāğan упоминаются рядомъ, напр. I 108, 7 [1]), а въ гимнѣ IV 50, 8 и 9 счастье царя поставляется въ зависимость отъ его отношенія къ брахману:

Спокойно въ своемъ жилищѣ живетъ тотъ царь, всегда обильна у него iḍā, сами преклоняются предъ нимъ веси (viças), которому (царю) предшествуетъ брахманъ (8).

Непобѣдимый, завоевываетъ богатство противниковъ и одноплеменниковъ тотъ царь, который *радѣетъ* брахману, нуждающемуся въ помощи: ему помогаютъ боги (9).

Слово *brahmán* [2]) было общее обозначеніе сословія жрецовъ и различалось отъ названія отдѣльныхъ должностей, занимаемыхъ жрецами при богослуженіи, отъ *hотара, потара, нештара, агнидhа* и др. Обиліе названій для разныхъ должностей жрецовъ, для разныхъ видовъ жертвъ, для орудій и сосудовъ, употреблявшихся при богослуженіи, указываетъ на долголѣтнее развитіе ритуала, на древнюю традицію и предполагаетъ существованіе касты жрецовъ, въ которой сохранялись древнѣйшія богослужебныя преданія и которая установила ритуалъ во всѣхъ его многочисленныхъ подробностяхъ. Уже одни намеки на сложность ритуала, разсѣянные въ гимнахъ, указываютъ на то, что онъ складывался долгими вѣками, совершенствуясь и пополняясь постепенно въ новыхъ поколѣніяхъ и удаляютъ отъ изслѣдователя желаніе видѣть въ ведійскомъ культѣ культъ первобытнаго человѣчества.

1) Yad indrāgnī madathaḥ sve duroṇe yad brahmaṇi rāğani vā yağatrā если вы, о Индра и Агни, услаждаетесь въ вашемъ жилищѣ, если у брахмана или у царя, о досточтимые и т. д.

2) Въ позднѣйшихъ гимнахъ Р. В. встрѣчается и названіе brāhmaṇa общеупотребительное въ дальнѣйшемъ періодѣ.

Такъ какъ въ планъ нашего очерка не входитъ подробное разсмотрѣніе вед. ритуала, мы ограничимся лишь немногими замѣчаніями о жрецахъ. Брахманы участвовали въ богослуженіи какъ *hотары* (зенд. zaotar), *адhварьу* и *самагасы*. Къ этимъ тремъ разрядамъ пріурочиваются другія названія болѣе спеціальныя, какъ potar, neṣṭar, agnimindha, agnīdhra, grāvagrābha, āyaği, praçāstar, udgātar, upavaktar и друг. Обязанность *hotar'a* была призывать боговъ произнесеніемъ стиховъ *ṛik:* Агни обыкновенно исполняетъ роль hотара среди боговъ. Число hотаровъ было иногда семь [1]), иногда пять [2]). У нихъ было свое опредѣленное мѣсто при богослуженіи (hotṛṣadanam II 9, 1 [3]) и свои сосуды (hotram [4]).

Adhvaryu — приготовлялъ жертву, особенно сому, онъ дѣйствовалъ и руководилъ дѣйствіемъ, между тѣмъ какъ hотаръ произносилъ стихи (ṛik). Чаще *adhvaryavas* упоминаются во множественномъ числѣ [5]); иногда ихъ пять (IV 7, 7). Вѣроятно на ихъ обязанности было стлать жертвенную постилку (barhis) для боговъ, зажигать и поддерживать огонь, выжимать сому каменнымъ прессомъ и т. д. Adhvaryu соотвѣтствуетъ нашему діакону, какъ hотаръ—пресвитеру.

Третій разрядъ sāmagā — пѣвецъ *самана* упоминается гораздо рѣже первыхъ двухъ. Ихъ можно сравнить съ нашими пѣвчими. Къ пѣвцамъ относится вѣроятно udgātar—запѣвала (II 43, 2).

Для народа, слушавшаго гимны, были вполнѣ ясны различные разряды и обязанности жрецовъ, мы же, не имѣя яснаго понятія *о древнѣйшемъ* ритуалѣ и возстановляя его въ воображеніи по отдѣльнымъ намекамъ, не можемъ сказать съ увѣренностью, какая обязанность лежала на каждомъ изъ жрецовъ. До насъ дошли только имена ихъ, а на

---

1) III, 7, 7. VIII 49, 16. IX 10, 7 etc.
2) II 34, 14.
3) Въ II 9, 1, это мѣсто занимаетъ Агни какъ hотаръ.
4) II 36, 1; 37, 1, 4.
5) См. Словарь Грассманна s. v.

основаніи этимологіи трудно прійти къ какимъ нибудь опредѣленнымъ выводамъ. Вотъ нѣкоторыя изъ названій жрецовъ: *agnidh, agnimindha;* какъ показываетъ этимологія (agni огонь и idh—зажигать), его обязанность была разводить жертвенный огонь; *grāvagrābha* и *grāvahasta*—управлялъ каменнымъ прессомъ (grāvan); *çamitar* — разрѣзалъ на части мясо жертвеннаго животнаго [1]); *potar* — (отъ pū очищать) вѣроятно очищалъ приносящихъ жертву, *neṣṭar*— отъ nī — вести — впослѣдствіи жрецъ, подводившій жену жертвоприносителя къ жертвѣ Сомы; можетъ быть это значеніе имѣетъ neṣṭar уже въ RV. I 15, 3, гдѣ нештаромъ называется *сопровождаемый женами* (gnāvat) Тваштаръ.

Названіе второй касты, касты властителей, производится отъ слова kṣatram—власть. Боги въ Р. Ведѣ называются кшатріями (kṣatriya), особенно древніе Митра, Варуна и Адитьи [2]). Митра и Варуна увеличиваютъ блескъ властвующаго сословія (amatim kṣatriyasya V 69, 1), а въ IV 42, 1, богъ Варуна называетъ себя кшатріемъ. Но названіе *kṣatriya* гораздо рѣже обозначаетъ властвующее и богатое сословіе, нежели другое слово, именно *maghavan* — обладающій magha т. е. богатствомъ. Изъ многихъ стиховъ видно, что maghavan'ы составляли тотъ классъ общества, который наиболѣе связанъ съ жрецами. Магhаваны заказываютъ жертвы, кормятъ брахмановъ, даютъ имъ дары; за магhавановъ возносятся преимущественно молитвы къ богамъ. Въ гимнахъ часто встрѣчаемъ мы выраженіе *мы и наши магhаваны* [3]), въ которомъ жрецъ испрашиваетъ для своихъ милостивцевъ и для себя одинаковыя блага. Въ гимнѣ VI 8, 6, жрецъ проситъ Агни сохранить *нашимъ* магаванамъ несклоняющееся, нетлѣнное господство (kṣatram), откуда видно, что *kṣatram* принадлежало именно *магhаванамъ*. Иногда магhаваномъ обозначается царь [4]) и

---

1) См. I 162, 9.
2) См. Grassmann s. v.
3) I 136, 7; 141, 13. VI 46, 9. VII 74, 5 и мн. др.
4) См. X 33, 8.

магһаванами называются управители народа [1]). Между богами, которые, какъ мы видѣли, называются и кшатріями, преимущественно Индра носитъ эпитетъ magһavan'a, и этотъ эпитетъ характеризуетъ его богатырскую силу и храбрость. Переходъ значенія „*богатаго*“ въ значеніе *богатырскаго,* на нашъ взглядъ вѣрно объясненъ Людвигомъ [2]). Сначала слово magһavan обозначало человѣка состоятельнаго, богатаго; но богатые были лучше вооружены, нежели бѣдные, поэтому бились въ первыхъ рядахъ и наносили большій вредъ врагамъ. Такимъ образомъ *magһavan* стало обозначать храбраго воина, богатыря. Людвигъ удачно сравниваетъ magһavan'овъ и ихъ роль въ битвахъ, съ гомерическими βασιλῆες, а viçаs толпу простыхъ воиновъ съ гомер. λαοί. Какъ у Гомера главная роль на войнѣ принадлежитъ царямъ, которые рѣшаютъ судьбу битвъ, такъ и у индусовъ магһаваны главная сила народа, а viçаs (гомеровс. λαοί) только помогаютъ имъ, преслѣдуя враговъ и добивая ихъ, когда главное дѣло уже сдѣлано.

Другое названіе для класса богатыхъ и властныхъ было sūrayas, имен. един. ч. sūri, соб. свѣтлый, блистательный (ὁ λαμπρός). Во множествѣ стиховъ sūri является синонимомъ магһавана, обозначая закащика жертвы и противополагается жрецамъ и пѣвцамъ (stotar, vipra, ǧaritar, hotar); иногда оба названія magһavan и sūri употребляются вмѣстѣ, причемъ трудно сказать, какое между ними различіе. Такъ въ гимнѣ VII 32, 15 говорится: направляй (Индра) *магһавановъ,* которые даруютъ пріятныя богатства, къ побѣдѣ надъ врагами (вритрами); чрезъ твое руководство, о гнѣдоконный! съ *суріями* да осилимъ мы все дурное.

Пѣвцы говорятъ о *суріяхъ* тоже самое, что о *магһаванахъ,* испрашиваютъ милости боговъ для себя и для нихъ и называютъ ихъ *наши суріи,* какъ они же говорятъ о *своихъ* магһаванахъ. Индра, носящій эпитетъ магһавана, называется иногда sūri [1]) и это же названіе прилагается къ его помощникамъ, бурнымъ Марутамъ. Словомъ, есть достаточно основаній думать, что magһavan и sūri были названія одного и того же богатаго, вліятельнаго и воинственнаго класса общества, хотя первое слово гораздо употребительнѣе втораго.

[1]) Yantāro ǧanānām VII 16, 7.
[2]) O. c. p. 51.

Третье сословіе *viçаs* составляло λαοί на войнѣ, хотя, по свойству занятій, оно имѣло больше другихъ сословій потребность въ мирной жизни. Слово viç, множ. viçаs, употребляется довольно неопредѣленно въ гимнахъ, означая то *домъ,* то *семью,* то *родъ* и *племя,* то *подданныхъ* царя, то *людей* вообще.

Въ гимнѣ II 2, ст. 8, встрѣчается выраженіе про Агни, что онъ царь надъ вицами (rāǧā viçām), а въ другомъ мѣстѣ [2]), Агни дѣлаетъ подданныхъ своими данниками [3]). Вѣроятно на бога Агни перенесены черты земнаго властителя.

Древнѣйшіе гимны застаютъ Арійцевъ частью въ кочевомъ и пастушескомъ быту, частью въ осѣдломъ. Кочевники, какъ у другихъ народовъ, жили вѣроятно въ повозкахъ (anas), передвигая ихъ за своими стадами; осѣдлые жители, земледѣльцы селились селами. Названій для жилища встрѣчается въ гимнахъ нѣсколько [4]) и нѣкоторыя изъ нихъ относятся еще къ индоевропейскому періоду, напр. viç гр. οἶκος, лат. vicus, гот. vaihs, ц. слав. *вьсь* и dama—domus, домъ. Въ санскритѣ слово viç въ теченіи времени получило другое значеніе, характеризующее условія древняго быта. Первоначально оно обозначало только *жилье* (отъ глаг. корня viç—входить) и въ этомъ значеніи оно часто встрѣчается въ гимнахъ [5]). Но во многихъ мѣстахъ viç уже употребляется въ значеніи общины, колѣна,

[1]) См. I 61, 3; I 173, 7 и др.
[2]) RV. VII 6, 5.
[3]) Viçaç čakre balihṛtaḥ; срав. X 173, 6.
[4]) Gṛha, kšā или kšaya, viç, niveça, dama, duroṇa, duryoṇa, dhāsi, gaya, vas, vasati и др.
[5]) Напр. IV, 4, 3; 37, 1. VI 48, 8 и др.

народа и viçpati (литов. vëszpatis) соб. домохозяинъ становится главою, старшиною общины. Такимъ образомъ это слово пережило постепенное размноженіе семейства, жившаго прежде въ одномъ жилищѣ, и образованіе рода, а затѣмъ народа. Другое названіе жилья *gṛha* производится отъ корня grah, grabh схватывать. (Ср. gṛha и gṛbha VII 21, 2) Грассманнъ [1]) толкуетъ: Haus—als das in sich fassende. Мы согласны, конечно, что понятіе *вмѣщать* весьма удачно могло быть выбрано для обозначенія жилища, какъ *помѣщенія,* вмѣстилища; но глаг. *grah* значитъ соб. схватывать (срав. *грабить*) и выражаетъ быстрое, порывистое движеніе [2]); а это значеніе едва ли умѣстно, если мы будемъ толковать жилище, какъ схватывающее. Мы думаемъ, что *жилище* объектъ, а не субъектъ, т. е. жилище названо gṛha, потому что оно *захвачено* хозяиномъ, составляетъ его собственность. Съ этимъ значеніемъ можно сравнить напр. слово grabha—das Besitzergreifen, grābha—so viel (gut) als man fassen kann, а также другое ведійское названіе жилища *gaya,* происходящее отъ корня gi=ği—пріобрѣтать, завоевывать. Матеріаломъ для постройки жилищъ, какъ предполагаетъ Muir [3]), служила глина, какъ до сихъ поръ въ Пенджабѣ, въ мѣстахъ, удаленныхъ отъ холмовъ и неизобилующихъ камнемъ. Группа незатѣйливыхъ землянокъ составляла деревню—grāma, во главѣ которой стоялъ староста grāmaṇī, вѣроятно старшина общины.

Въ гимнахъ часто упоминаются города—puras отъ корня *pur—наполнять,* ср. греч. πόλις, но это конечно не были города въ современномъ значеніи т. е. промышленные и торговые центры. Ведійскіе города—укрѣпленное, огороженное мѣсто, куда жители деревень спасались во время опасности. Обычные эпитеты городовъ—dṛḍhā, dṛṅhitā—крѣпкій, укрѣпленный, açmanmayī—каменный—указыва-

[1]) Wörterbuch s. v.

[2]) Напримѣръ, захватывать коровъ, лошадей, схватывать огонь: болѣзнь схватываетъ человѣка, см. Grassmann Wörterbuch s. v.

[3]) Orig. Sans. Texts. V p. 451.

ютъ на цѣль ихъ сооруженія. Во время опасности они занимаются стадами [1]) и за ихъ стѣнами бьются воины. Взятіе и разрушеніе такихъ укрѣпленныхъ мѣстъ упоминается часто, хотя носитъ обыкновенно миѳическій характеръ. Земныя крѣпости переносятся на небо; фантазія Индусовъ открываетъ ихъ въ громоздящихся на небѣ темныхъ облакахъ и разрушителемъ ихъ является богъ Индра. Можетъ быть эти воздушные города, наполненные демонами (puras dāsīs I 103, 3), соотвѣтствовали земнымъ горнымъ укрѣпленіямъ туземныхъ жителей. Чтители Индры дѣлаютъ тоже, что ихъ боги на небѣ: они нападаютъ на замки непріятелей, какъ Индра сокрушаетъ облачныя твердыни демоновъ. Въ одномъ мѣстѣ IV 30, 20, говорится, что Индра разрушилъ сто каменныхъ крѣпостей, помогая щедрому чтителю своему Диводасѣ. Быть можетъ здѣсь кроется воспоминаніе о дѣйствительномъ историческомъ событіи, о завоеваніи туземныхъ крѣпостей однимъ изъ древнихъ индусскихъ царей, хотя конечно круглое число 100 показываетъ, что событіе пріукрашено.

Изъ эпитета бога воителя Indra puraṃdara—разрушитель твердынь, если этотъ эпитетъ понимать не аллегорически, можно вывесть, что на землѣ приходилось индусамъ разрушать города непріятеля. Такіе подвиги считались самыми почетными. Тотъ же эпитетъ прилагается иногда къ Agni, изъ чего можно заключить, что при разрушеніи земныхъ городовъ огонь вѣроятно игралъ не послѣднюю роль.

Поселившись въ новыхъ, привольныхъ мѣстахъ, часть народа промѣняла кочевой бытъ на прочную осѣдлость и занялась хлѣбопашествомъ. Изъ нѣкоторыхъ указаній видно, что земледѣліемъ занимались не отдѣльныя семьи, но цѣлыя колѣна арійцевъ.

Названіе пахарей kṛšṭi (отъ корня karš—пахать) стало названіемъ народа и людей вообще: синонимомъ извѣстныхъ пяти колѣнъ людскихъ (pańča ğanās), часто упо-

[1]) Срав. эпитетъ города gomatī наполненный коровами (скотомъ).

минаемыхъ въ гимнахъ, является другое ихъ названіе kr̥ṣṭayas [1]). Конечно мы не знаемъ, какія колѣна носятъ стереотипное названіе pañča ğanās или p. kr̥ṣṭayas, но изъ послѣдняго выраженія можно вывесть, что они составляли массу земледѣльческаго населенія осѣдлыхъ Арійцевъ, въ противоположность кочевымъ колѣнамъ и туземцамъ.

Какъ характеристику земледѣльческаго быта, мы приведемъ слѣдующій гимнъ, въ которомъ поэтъ обращается съ молитвой къ генію поля — kšetrasya pati (RV. IV 57).

1. Съ владыкою поля, съ добрымъ, пріобрѣтаемъ мы то, что питаетъ корову и лошадь. Да будетъ онъ милостивъ къ такому (чтителю), какъ мы.

2. О владыка поля! Источи намъ медвяную влагу, какъ корова молоко, медообильную, подобную хорошо очищенному маслу. Владыки жертвы да будутъ къ намъ милостивы.

3. Медвяными да будутъ намъ растенія, небеса, воды; медвянымъ да будетъ намъ воздушное пространство. Владыка поля да будетъ намъ медвянымъ, не терпя вреда, да служимъ мы ему!

4. Счастливо — плуговые волы (?), счастливо — мужи, счастливо да пашетъ плугъ, счастливо да привяжутся ремни, счастливо потрясай стрекаломъ (которымъ погоняютъ быковъ).

5. О Çуна и Сира! вкусите оба эту рѣчь! оросите ее влагой (млекомъ), которую (ое) вы создали на небѣ.

6. О счастливая борозда (sītā), будь къ намъ милостива, мы прославляемъ тебя, дабы ты была для насъ счастлива, дабы ты была намъ плодородна.

7. Индра да надавливаетъ борозду, Пушанъ да направляетъ ее. Она млекообильна для насъ, да проведу я слѣдующую и слѣдующую подобную ей (?).

8. Счастливо да пашутъ землю наши плуги, счастливо да обходятъ пахари съ волами, счастье съ медомъ и млекомъ (да даруетъ намъ) Парджанья, счастье, о Çуна и Сира! даруйте намъ.

---

[1]) Ср. также pañča vrātās IX 14, 2.

Гимнъ нѣсколько теменъ, потому что оба генія Çуна и Сира, стоящіе, повидимому, въ тѣсной связи съ земледѣліемъ, мало извѣстны [1]). Они упоминаются въ гимнахъ Р. Веды только въ нашемъ мѣстѣ.—Во всякомъ случаѣ, кто бы ни былъ владыка поля kšetrasya pati и çunāsīrau, гимнъ интересенъ самъ по себѣ, изображая земледѣльца ведійскихъ временъ, испрашивающаго отъ генія земледѣлія хорошаго урожая для проведенныхъ и засѣянныхъ имъ бороздъ. Плуговыя животныя называются здѣсь просто vāha—нѣм. zugthier, что можетъ означать *быковъ* и лошадей. Изъ гимна X 106, 2, гдѣ вмѣстѣ съ сѣятелями (?) [pharvarās] упоминаются два uṣṭārā можно вывесть, что въ нашемъ мѣстѣ разумѣются скорѣе быки, волы, чѣмъ кони.

---

[1]) Яска (Нирукта 9, 41) понимаетъ çuna въ значеніи vāyu — вѣтра, sīrā— въ значеніи Āditya солнца. Въ примѣчаніи къ этому мѣсту пр. Ротъ (Erläuterungen p. 133), замѣчаетъ: sīra ist aber die Pflugschaar und auch çuna (Hund) könnte einen Theil des Pfluges bezeichnen. Въ словарѣ Ротъ предположительно выставляетъ значеніе: Schar und Pflug, а относительно этимологіи перваго слова замѣчаетъ: die Comm. zu den Lexicographen erwähnen auch die Schreibungen çunāçīra und sunāsīra. Sunā liesse sich mit ὕνη, ὕνις vergleichen. Греч. слова ὕνις, ὕννη сошникъ Курціусъ (Grundzüge изд. 3-е p. 357) сопоставляетъ съ ὗς свинья и это сопоставленіе на нашъ взглядъ весьма правдоподобно. Сошникъ взрываетъ землю, какъ свинья рыломъ. (Ср. J. Grimm Gesch. d. Spr. 57). Но сопоставленіе Рота çuna съ υνις основано на варіантѣ suna, который подходитъ подъ аналогію другихъ случаевъ, въ коихъ первоначальное ç переходитъ въ позднѣйшей литературѣ въ s. Въ словѣ çunāsīra звукъ ç засвидѣтельствованъ древнѣйшими источниками, а также тѣмъ, что въ приведенномъ гимнѣ (RV. IV 57) и въ Ath. V III, 17, другіе стихи начинаются словомъ çunam счастливо, въ которомъ нельзя не видѣть связи съ первой частью dvandva, çunāsīra (çunaṃ vāhāḥ (ст. 4) çunāsīrāv imām (ст. 5) çunaṃ naḥ phālā (ст. 8-ой). Второй членъ двандвы, sīra, ясно обозначаетъ плугъ; напримѣръ въ RV. X 101, 3, 4, говорится о запряженіи sīra для проведенія бороздъ (yunakta sīrā vi yugā tanudhvaṃ, kr̥te yonau vapateha bīğam). Можно думать, что плугъ является обоготвореннымъ на томъ же основаніи, на какомъ sītā—борозда—сдѣлалась божествомъ. Слово çúnāsīra съ двумя акцентами употребляется въ ритуалѣ, какъ обозначеніе бога Индры. Изъ Açvalāyana Çr. S. (2, 20, 3) извѣстенъ такой стихъ: Indram vayam çunāsīram asmin yağne havāmahe, sa yāğešu pra no svišat (см. M. Muller—Lectures II 480). Въ двойственномъ числѣ Açvalāyana видитъ Индру и Сурью (солнце); но противъ принятія çuna въ значеніи Индры, какъ справедливо замѣчаетъ Weber (Naxatra II 334), говоритъ то обстоятельство, что въ ритуалѣ çunāsīrau называются Indravantau — т. е. сопровождаемые Индрой и на оборотъ Индра называется çunāsīra или çunā-

Если уже въ ведійскомъ періодѣ развивается земледѣліе, то скотоводство было принесено Арійцами еще изъ прежней родины. Обильныя стада (yūtha) коровъ и овецъ составляли ихъ главное богатство и упоминаются часто въ гимнахъ. Часто встрѣчаются названіе слѣдующихъ животныхъ: овца и баранъ (avi, avikā, urā, meša, mešī), коза (aǧa, čhāga) буйволъ (uštra) оселъ (gardabha), kakudmat—горбатый быкъ, свинья (sūkara), корова и быкъ, go, vršan и др.

Овцы народа Гандһарійцевъ славились шерстью [1]). Быки употреблялись какъ возовыя животныя: на нихъ пахали,

sīrin т. е. сопровождаемый Çуной и Сирой; встрѣчается также выраженіе: indraç ča naḥ çunāsīrau, въ которомъ Индра является третьимъ лицомъ на ряду съ Çуной и Сирой. Изслѣдованіе М. Muller'а о Çунасирахъ (Lectures II ser. XI) также не приводитъ къ какому нибудь положительному результату. Въ концѣ онъ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „можетъ быть çuna, какъ предполагаетъ д-ръ Кунъ, значитъ собака, разумѣется-ли подъ нею Ваю или Индра, а sīra—солнце или борозда; или же быть можетъ çunāsīrau очень древнее названіе созвѣздія пса, собственно песъ и солнце и въ этомъ случаѣ sīra или производное отъ него sairya было бы этимономъ греч. Σείριος". Итакъ всѣ ведисты расходятся въ пониманіи загадочныхъ геніевъ хлѣбопашества. Слово çunāsīra относится къ тѣмъ древнимъ, миѳологическимъ названіямъ, которыхъ первоначальное значеніе до сихъ поръ остается загадкой. Не выражая притязанія разгадать то, что составляетъ загадку для всѣхъ ведистовъ, мы не можемъ не указать однако на замѣчательное звуковое сходство между çunāsīra и греч. κυνόσουρα названіемъ топографическимъ и астрономическимъ. Киносура была нимфа горы Иды, воспитательница Юпитера, помѣщенная имъ среди созвѣздій (Hygin. Poet. Astron. II 42). На звѣздномъ небѣ cynosura обозначеніе созвѣздія малой медвѣдицы, въ хвостѣ которой находится, хорошо извѣстная въ глубокой древности, полярная звѣзда. Если созвучіе κυνόσουρα (соб. собачій хвостъ) съ çunāsīra не простая случайность, а оба слова находятся въ какой нибудь связи, то этимъ пріобрѣтался бы новый фактъ для освѣщенія зависимости древнѣйшей индусской астрономіи отъ иноземной (хотя конечно не греческой). Не предрѣшая ничего, за недостаткомъ положительныхъ данныхъ, мы выставляемъ вопросы, которые слѣдовало бы предварительно рѣшить, прежде чѣмъ касаться этимологіи çunāsīra. Есть-ли какая нибудь связь между çunaḥçepa (песій хвостъ = κυνόσουρα) и çunāsīra? Веберъ (Ind. Studien II 237) находитъ въ преданіи о çunaḥçepa звѣздный миѳъ. Во вторыхъ, откуда произошло греч. названіе малой медвѣдицы κυνόσουρα? Въ третьихъ, чѣмъ объяснить то обстоятельство, что у медвѣдицы оказывается длинный хвостъ (съ полярной звѣздой), болѣе приличествующій собакѣ?

1) См. RV. I 126, 7, sarvā aham asmi romaçā gandhārīṇām iva avikā—я вся покрыта волосами, какъ овца Гандһарійцевъ. Проф. де-Губернатисъ переводитъ этотъ стихъ: jeden Tag werde ich sein gleich dem kleinen wolligen

и ихъ запрягали въ воза, (ср. названіе быка (вола) anaḍvaḥ—везущій (vaḥ) возъ (anas).

Дикихъ животныхъ, на которыхъ производилась охота, было великое множество, какъ и въ настоящее время въ Пенджабѣ. Гимны знаютъ шакаловъ (kroštṛ) лисицъ (lopāça), кабановъ (varāha) обезьянъ (kapi) буйволовъ (mahiša), львовъ (sinha), слоновъ (mṛga hastin [1]), медвѣдей (ṛkša), зайцевъ (çaça), антилопъ (ṛçya), барсовъ (?) (pṛdaku).

Дикія животныя, окружая со всѣхъ сторонъ деревни, уничтожая посѣвы и угрожая постоянно стадамъ, составляли значительную силу, съ которой приходилось считаться. Отъ нихъ, не менѣе чѣмъ отъ туземцевъ, индусъ долженъ былъ охранять свое добро вооруженной рукой, истребляя ихъ силою или хитростью. Однимъ изъ пріемовъ первобытной охоты, когда человѣкъ не надѣялся еще сильно на меткость стрѣлъ—было выкапывать обширныя ямы и замаскировывать ихъ вѣтками и хворостомъ: въ такихъ ямахъ напр. ловили антилопъ.

Самые многочисленные враги стадъ, какъ въ древней, такъ и въ новой родинѣ, были волки, бродившіе стаями вокругъ человѣческихъ жилищъ. Волкъ часто упоминается, какъ заклятый врагъ домашнихъ животныхъ и носитъ эпитетъ *давитель овецъ* (urāmathi VIII 55, 8). Въ гимнѣ RV. I 105, онъ упоминается нѣсколько разъ: „меня преслѣдуютъ заботы, говоритъ про себя поэтъ, какъ волкъ животныхъ, алчущихъ воды". Часто человѣкъ проситъ боговъ

Schaf der gandhārīs (Die Thiere in der Indogerm. Mythologie p. 335), очевидно смѣшавъ мѣстоименіе aham—я—съ словомъ ahan—день. Подобныя недоразумѣнія встрѣчаются къ сожалѣнію у него не рѣдко.

1) Mṛga hastin—соб. рукастый звѣрь, при чемъ рукой слона называется хоботъ, I 64, 7. IV 16, 14. Де-Губернатисъ (o. c. p. 410), придаетъ значеніе слона слову ibha въ мѣстѣ RV. IV 4, 1: der gott Agnie wird angerufen hervorzukommen gleich einem furchtbaren König auf einem Elephanten (yāhi rāǧā iva amavān ibhena). Но ibha принимаютъ BR. въ значеніи челядь, свиты, прислуги, какъ въ этомъ, такъ и въ другихъ мѣстахъ Р. Веды, гдѣ значеніе слонъ неумѣстно. Яска (Нирук. 6, 12) глоссируетъ ibhena нашего стиха словомъ gaṇena (съ толпой) и на второмъ мѣстѣ прибавляетъ hastineti vā.

защитить его отъ злаго волка и отогнать волка отъ дороги (I 42, 2, II 29, 6), а въ III 34, 3, изображается, какъ волкъ трясетъ въ зубахъ схваченную имъ овцу.

Кромѣ земледѣлія и скотоводства существовало много промысловъ и ремеслъ, которые требовали большаго навыка, свѣдѣній и не могли быть общимъ достояніемъ всего народа. Уже въ тѣ времена человѣческое общество представляло картину разнообразія въ стремленіяхъ, во вкусахъ и занятіяхъ и индусскіе поэты изображаютъ намъ эту картину въ слѣдующихъ чертахъ (IX 112).

1. У разныхъ людей изъ насъ (разныя) мысли и способы жизни: плотникъ ищетъ сломаннаго, врачъ — разбитаго, брахманъ — жертвователя. О Инду, теки для Индры!

2. Одинъ съ высушенными растеніями, другой съ птичьими перьями, кузнецъ съ камнями (молоткомъ) и огнемъ (dyubhih?) ищетъ имѣющаго золото. О Инду и т. д.

3. Я пѣвецъ, отецъ мой врачъ, мать мольльщица (зерна). Съ различными намѣреніями, ища наживы, мы преслѣдуемъ (свои цѣли) какъ коровъ.

4. Возовая лошадь ищетъ легкой колесницы, смѣху ищутъ веселые... лягушки — пруда. О Инду и т. д.

Отсюда мы узнаемъ, о существованіи нѣсколькихъ отдѣльныхъ профессій, плотника, врача, кузнеца, пѣвца и мольльщицы. Скажемъ объ нихъ нѣсколько словъ.

Искусство лѣчить уже въ глубокой древности существовало у всѣхъ народовъ и вездѣ стояло въ связи съ религіозными вѣрованіями. У всѣхъ народовъ было распространено убѣжденіе, что болѣзнь происходитъ отъ злыхъ духовъ, вселяющихся въ больнаго, что ее можно изгнать заклинаніями и нѣкоторыми мистическими обрядами [1]). Врачъ былъ прежде всего знахарь, колдунъ [2]). Какъ от-

---

1) См. интересное изслѣдованіе Ленормана La Magie chez les Chaldéens 1874, гдѣ переведены нѣкоторые аккадійскіе заговоры противъ болѣзней, живо напоминающіе подобные же заговоры Атhарва Веды, стр. 34 и слѣд.

2) Лингвистическія доказательства этой мысли см. у Pictet. Orig. Indoeurop. II стр. 644 и слѣд. Pictet производитъ санскр. названіе для врача и лѣкарства bhišağ (ср. bhešağa-n — лѣкарство, зенд. baêšaza Heilmittel, Heilkraft.

правляютъ свои обязанности индусскіе врачи—видно изъ многочисленныхъ врачебныхъ гимновъ Атhарва Веды и нѣкоторыхъ Ригъ Веды [1]). Большую роль при этомъ играла символика: напримѣръ желтуху прогоняли, посылая ее въ солнце, въ попугаевъ и другихъ птицъ (ropaṇākā, haridrava), одѣтыхъ желтыми перьями. Болѣзни олицетворялись въ видѣ демоновъ, ср. названіе grāhi—отъ корня grah—схватывать. Чаще всего встрѣчается упоминаніе о какой то болѣзни yakšma, поселявшейся въ членахъ и суставахъ тѣла, откуда ее выгоняли извѣстными травами.

Гимнъ 97-ой десятой книги, содержащій по анукраманикѣ прославленіе растеній (ošadhistutiḥ), говоритъ объ ихъ свойствахъ, ст. 11: когда я, желая силы, беру въ руку эти травы, то духъ болѣзни гибнетъ, какъ отъ преслѣдователя (собст. хватающаго живьемъ).

12. Въ чье тѣло почленно, въ чьи суставы проникаете вы, о травы! оттуда изгоните болѣзнь, какъ могучій вождь (?).

13. Улетай прочь, болѣзнь, вмѣстѣ съ голубымъ *чашемъ* и *кикидивомъ* (птицами [2]), вмѣстѣ съ дыханіемъ вѣтра,

---

Heilkunde, m. arzt, baêšazya — heilsam, huzvar. bêšağ, bešaz, ново-перс. bizišak, biğišak, армян. bžišk) отъ глагола sanğ (висѣть, быть прикрѣпленнымъ) и предлога abhi. Глаголу abhišanğ — даетъ Петерб. слов. знач. über Jmd einen Fluch aussprechen. Такъ что bhišağ по Pictet значитъ собственно заклинатель болѣзни. Это производство предполагаетъ отпаденіе начальнаго *a* уже въ индо-еранскомъ періодѣ, не мотивируя ничѣмъ такое отпаденіе. Съ другой стороны Pictet ссылается на слово abhišanga, которому даетъ значенія: union, embrassement, puis plus spécialement, conjuration, malediction, serment et possession démoniaque. Въ виду малоупотребительности глаг. abhišağ въ значеніи проклинать и предполагаемаго Pictet отпаденія *a*, эта этимологія намъ не кажется правдоподобной. Не происходитъ-ли bhišağ отъ bhiš и ağ. Первый корень, впрочемъ съ долгимъ гласнымъ, выводится изъ словъ bhīš-ma — страшный, нарѣч. bhišā „изъ страха" соб. твор. пад. bhīšay — винословн. ф. отъ bhī (timere), литов. baisa — страхъ, baisus — страшный, наше бѣсъ (см. Фортунатова — Sāmaveda Ār. Samh. стр. 118 и слѣд.); второй корень ağ (первонач. ag) — гнать (лат. ago, греч. ἄγω etc.). Придавая первому слову сложенія bhis — значеніе нашего бѣса, мы получимъ въ bhišağ весьма наглядный смыслъ — бѣсо-гонъ т. е. изгнатель бѣсовъ.

1) Напримѣръ, RV. I. 50.

2) čaša и kikidīvi — der blaue Holzheher, Coracias Indica.

исчезни вмѣстѣ съ *нигакою* (бурнымъ вѣтромъ?) — Кромѣ общаго названія болѣзни, yakšma, различаютъ еще виды ея: ağnātayakšma — неизвѣстная болѣзнь, и rāğayakšma — царская немочь (RV. X 161, 1). Послѣдняя впослѣдствіи отождествлялась съ легочной чахоткой.

Приводимъ въ переводѣ цѣлительный гимнъ изъ Ригъ-Веды (X 161), напоминающій массу подобныхъ въ Атharва Ведѣ:

1. Я освобождаю тебя *hависомъ* [1]) для жизни, отъ неизвѣстной *якшмы* и отъ царской якшмы. Если демонъ схватыватель (grāhi) схватилъ его, вы, Индра, Агни! освободите его.

2. Если его жизнь прошла, если онъ умеръ, если онъ отправился въ близость смерти, то я похищаю изъ лона Нирритп [2]), и спасаю (спасъ) его для 100 осеней.

3. Я похитилъ его тысячеокимъ *hависомъ*, дающимъ 100 осеней, 100 человѣческихъ вѣковъ, дабы Индра велъ его 100 осеней, (спасая) отъ всякаго несчастія.

4. Живи 100 осеней, процвѣтая, 100 зимъ и 100 веснъ: 100 (лѣтъ жизни) возвратили ему Индра и Агни, Савитаръ и Брихаспати чрезъ стовѣковый hависъ.

5. Я похитилъ тебя, я нашелъ тебя, ты вернулся назадъ, о обновленный! О ты, владѣющій всѣми членами, все зрѣніе, весь вѣкъ я тебѣ нашелъ.

Другой гимнъ описываетъ, какъ врачъ изгоняетъ внутреннюю болѣзнь изо всѣхъ членовъ больнаго, называя каждую часть тѣла отдѣльно — X 163, 1. Изъ обоихъ глазъ, изъ обѣихъ ноздрей, изъ ушей, изъ подбородка (?) головную *якшму*, изъ мозга, изъ языка извлекаю я тебѣ.

2. Изъ шеи, изъ затылка, изъ грудной клѣтки, изъ спиннаго хребта, *якшму* ручную изъ плечъ, изъ рукъ извлекаю я у тебя и т. д.

Эти гимны даютъ понятіе о томъ, какую роль игралъ врачъ ведійскаго періода у постели больнаго: врачуя его

---

[1]) Havis — общее названіе всякаго жертвеннаго приношенія, зерна, Сомы, молока и т. д.

[2]) Nirṛti — разложеніе, гибель, геній смерти.

заклинаніями, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ употреблялъ лѣкарства bhešağāni, — состоявшія изъ нѣкоторыхъ травъ. Цѣлительныя свойства растеній были извѣстны уже въ глубокой древности и люди, слывшіе врачами, составляли себѣ изъ нихъ коллекціи, какъ видно изъ слѣдующаго стиха вышеприведеннаго гимна, прославляющаго травы (X 97, 6): „гдѣ (т. е. у кого) травы собраны, какъ цари на сходкѣ, тотъ зовется мудрымъ врачемъ, истребителемъ *ракшасовъ*, изгнателемъ недуговъ. Представителями врачебнаго искусства считались на небѣ оба Аçвина: они назывались врачами боговъ и людей, и гимны приводятъ цѣлый рядъ случаевъ, въ которыхъ они являлись чудесными цѣлителями. Одна женщина Ghošā (I 117, 7), по Саянѣ, была излѣчена ими отъ проказы; другая женщина Viçpalā испытала на себѣ ихъ искусство, какъ хирурговъ: они приставили ей бронзовую ногу (I 112, 10; 116, 15; 117, 11) ğañghām āyasīm. Другія лица Kaṇva и Parāvṛğ (I 117, 8; 118, 7; 112, 8), при ихъ помощи, излѣчились отъ слѣпоты и хромоты. Въ подобныхъ исцѣленіяхъ Benfey видитъ миѳологическую картину, въ которой паціентами являются не люди, а страдающее и исцѣляемое солнце: (см. примѣч. Benfey'а къ его переводу этихъ гимновъ); но мы не находимъ ничего убѣдительнаго въ подобныхъ предположеніяхъ и считаемъ эти случаи выздоровленія воспоминаніями ведійскихъ поэтовъ о какихъ нибудь дѣйствительныхъ событіяхъ, хотя, какъ всегда, послѣднимъ придается фантастическій характеръ. Смотря на нихъ съ реальной точки зрѣнія, можно вывесть, что индусская медицина уже въ ведійскомъ періодѣ могла съ успѣхомъ лѣчить нѣкоторые недуги, напр. слабость глазъ, хотя всетаки случаи излѣченія были такъ рѣдки, что приписывались чудесной помощи божественныхъ врачей Аçвиновъ.

Какъ многіе другіе народы, индусы вѣрили, что у нѣкоторыхъ людей, знахарей, есть особенная, волшебная сила въ рукахъ, посредствомъ которой они могутъ исцѣлять больныхъ. Однимъ изъ обычныхъ пріемовъ знахаря было положеніе рукъ на больнаго, сопровождаемое

заклинаніями. Въ одномъ гимнѣ X-ой книги какой-то врачъ (X 60, 10) утверждаетъ, что вернулъ изъ обители Ямы, бога смерти, душу больнаго Subhandu и заключаетъ свои заклинанія слѣдующимъ стихомъ: эта рука моя благая, а эта еще болѣе блага; она у меня всеисцѣлительна и спасительно ея прикосновеніе (ст. 12).

Отъ врачебнаго искусства перейдемъ къ столярному, экипажному. Каретники (taṡṭar) достигли уже нѣкотораго совершенства въ производствѣ и украшеніи колесницъ. Это искусство было извѣстно уже въ кочевомъ бытѣ, когда арійцы жили въ повозкахъ, передвигая ихъ съ мѣста на мѣсто за своими стадами. Ригъ-Веда упоминаетъ о возахъ, повозкахъ (anas) и колесницахъ (ratha). Первые употреблялись для перевоза имущества и были вѣроятно большихъ размѣровъ; вторыя были повидимому разчитаны на двухъ сѣдоковъ. Тѣ и другія употреблялись вмѣстѣ, когда какое нибудь колѣно двигалось въ новыя мѣста. Ригъ-Веда (III 33) сохранила намъ замѣчательный гимнъ, изображающій колѣно Бhаратовъ, пришедшее къ берегу рѣкъ Випаçы и Çутудри, къ мѣсту ихъ слiянiя. Готовясь перейти съ своимъ колѣномъ на другую сторону, пѣвецъ обращается къ рѣкамъ съ молитвой и восклицаетъ:

Ст. 9: „Внемлите, о сестры! пѣвцу. Издалека пришелъ я къ вамъ съ *повозками и колесницами*. Спасите, будьте удобны для переправы, о рѣки! не достигая оси волнами".

На это отвѣчаютъ ему рѣки:

„Хотимъ мы слушать твои рѣчи, о пѣвецъ! Издалека пришелъ ты съ повозками и колесницами. Я (Випаçа) склоняюсь къ тебѣ, какъ полногрудая жена (я Çутудри), открываю тебѣ объятія, какъ дѣва возлюбленному!"

Другія названія экипажей yāna и yāma вѣроятно синонимы *ratha* и не составляютъ особеннаго вида. Подъ çakaṭī по BR. Karren, Wagen, нужно разумѣть телѣги или тачки, употреблявшіяся при полевыхъ работахъ [1]). Изъ принад-

[1]) Ср. упоминаніе çakaṭī въ гимнѣ къ лѣсной богинѣ Araṇyānī X 146.

лежностей повозки (anas) упоминается повидимому *крыша* (chadis RV. X 85, 10), а въ III 30, 15 говорится, по BR., о ящикѣ на экипажѣ (yāmakoça). Распространенность колесницъ доказывается ихъ частымъ упоминаніемъ (почти въ каждомъ гимнѣ), нѣкоторыми поэтическими сравненіями (напримѣръ постройка экипажа часто сравнивается съ построеніемъ гимна, который какъ колесница идетъ къ богамъ I 61, 4; 130, 6 и др.) и подробнымъ перечисленіемъ отдѣльныхъ частей, какъ-то: dhur — дышло, čakra — колесо, vandhura — сидѣнье, nemi — ободъ колеса, pratidhi — перекладина дышла (?), yugam — ярмо, raçanā — возжи, pavi — шина, nābhi — ступица, akṡa — ось и др.

Быстрота ѣзды на колесницѣ высоко цѣнилась въ ведійскомъ періодѣ и искусные возницы пользовались громкою славою. Можно думать, что индусы, какъ древніе греки, устроивали бѣга; по крайней мѣрѣ есть намеки на состязательный бѣгъ у боговъ и Аçвины, чудесные близнецы, пріобрѣтаютъ побѣду быстротой колесницы [1]).

Искусство постройки легкихъ колесницъ также возводилось къ богамъ: такъ братья Рибhавасы построили дивную колесницу Аçвиновъ (X 39, 12), которая описывается и прославляется во всѣхъ гимнахъ, посвященныхъ послѣднимъ: она мчится съ быстротою мысли (I 117, 2; I 118, 1 и др.) покрыта тысячью украшеній и знаменъ (I 119, 1; VIII 8, 11, 14) и всѣ отдѣльныя части ея сдѣланы изъ золота.

Не менѣе экипажнаго дѣла процвѣтали въ эти времена работы изъ металловъ — золота и бронзы (ayas). Гимны упоминаютъ кузнецовъ (kārmāra) и множество металлическихъ орудій, инструментовъ и сосудовъ. Искусство плавить металлы было уже извѣстно: плавильщикъ называется (RV. VI 9, 5) dhmātar, собств. *дующій* отъ корня dhmā, dham — дуть. На знакомствѣ индусовъ съ металлами мы остановимся нѣсколько подробнѣе, потому что въ исторіи культуры, металлургія, какъ извѣстно, играетъ

[1]) См. RV. I 116, 17 и комментарій Саяны.

значительную роль. Ведійская культура такъ часто отождествлялась съ первобытной, что для устраненія этого предразсудка и правильнаго освѣщенія степени культуры, изображаемой гимнами, намъ приходится вдаваться въ мелочныя подробности, которыя могутъ многимъ показаться излишними, но необходимы для нашей задачи.

Когда общество стоитъ на ранней ступени цивилизаціи, когда въ немъ постоянно ведется bellum omnium contra omnes, вся изобрѣтательность его направлена къ усовершенствованію орудій войны. Племя, владѣющее металлическими орудіями, стрѣляющее изъ луковъ, всегда имѣло перевѣсъ надъ племенемъ, которое защищается каменными топорами и булавами и какъ метательныя орудія употребляетъ камни. Примѣненіе металловъ къ военному дѣлу было поэтому важнымъ шагомъ въ культурѣ. Многіе дикари, по свидѣтельству первыхъ посѣтившихъ ихъ европейскихъ путешественниковъ, еще жили въ каменномъ періодѣ, употребляя каменные наконечники для стрѣлъ и копій; но, познакомившись съ металлами при посредствѣ европейцевъ, немедленно усвоили выгоду металлическихъ орудій и стали замѣнять ими прежнія каменныя. Геологи открываютъ въ пластахъ земли существованіе цѣлаго періода, когда металлы еще не были извѣстны человѣчеству: въ Европѣ, получившей знакомство съ металлами изъ Азіи, этотъ періодъ окончился сравнительно поздно, но Азія уже рано до начала исторіи была знакома съ металлическими орудіями и свидѣтельства объ этомъ находятся уже въ самыхъ раннихъ литературныхъ памятникахъ ея культуры — Библіи, Ведахъ, клинообразныхъ надписяхъ Вавилона и Ассиріи [1]). Сравнительное языкознаніе доказало, что металлы были извѣстны арійскому племени еще до его разселенія по Азіи и Европѣ [2]), хотя конечно, по причинамъ вполнѣ понятнымъ, металлическія

[1]) См. объ этомъ интересное изслѣдованіе Fr. Lenormant'a — Les Monuments de l'époque néolithique, l'invention des métaux et leur introduction en occident въ его Premières Civilisations t. I pp. 71 — 172. Paris 1874.

[2]) См. Pictet — Les Orig. Indoeurop. §§ 212 — 220.

орудія были распространены далеко не такъ повсемѣстно, какъ въ болѣе позднія времена. Періодъ каменныхъ орудій смѣнился періодомъ бронзы, за которымъ слѣдуетъ періодъ желѣза. Но въ началѣ металлическаго періода, когда человѣчество дѣлало первые шаги въ металлургіи, бронзовыя орудія принадлежали не всѣмъ, а только избраннымъ: эти орудія были гораздо рѣже, дороже каменныхъ и потому, хотя вожди и болѣе богатые члены общества уже носили бронзовыя копья и стрѣлы, масса народа все еще довольствовалась орудіями, сдѣланными изъ камня. Неповсемѣстное распространеніе металловъ продолжалось даже въ историческое время: на полѣ Мараѳонской битвы собираются одновременно бронзовые и кремневые наконечники стрѣлъ, и Геродотъ свидѣтельствуетъ, что въ войскахъ Персовъ, вторгнувшихся въ Грецію, были отряды африканскихъ племенъ, которые употребляли кремневыя стрѣлы. При бо́льшемъ распространеніи металловъ, мало по малу каменныя орудія выходятъ изъ употребленія; они становятся архаизмомъ и какъ все древнее, устарѣлое, получаютъ особенное значеніе въ глазахъ народа. Религія освящаетъ каменныя орудія, какъ орудія предковъ, и очень часто каменные ножи и топоры продолжали употреблять въ религіозныхъ церемоніяхъ, хотя на войнѣ и въ обыденной жизни объ нихъ уже нѣтъ и помину. Такъ у Египтянъ при бальзамированіи труповъ употреблялись все еще каменные ножи, какъ это было въ самыя отдаленныя времена, ибо религіозные обряды не терпѣли измѣненія, не допускали нововведеній. У Евреевъ обрѣзаніе совершалось кремневыми ножами. Даже у Римлянъ въ культѣ Юпитера Latialis употреблялся каменный топоръ (scena pontificalis). Тоже замѣчено у Китайцевъ и Альбанцевъ.

Эти общія замѣчанія необходимы при разборѣ и оцѣнкѣ свидѣтельства ведійскихъ гимновъ объ оружіи индусовъ. Съ одной стороны мы можемъ заключить изъ многочисленныхъ упоминаній о битвахъ, о войскахъ, что военное дѣло было очень развито и индусы имѣли много разно-

образныхъ наступательныхъ и оборонительныхъ металлическихъ орудій; съ другой — упоминаются нерѣдко и каменныя стрѣлы. Такъ одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ эпитетовъ Индры — камнедержецъ (adrivat). Воинственные Маруты называются açmadidyavas (V 54, 3) т. е. стрѣляющіе камнями.

Каменные топоры упоминаются даже въ 10-ой книгѣ (X 101, 10), а въ 87-мъ гимнѣ той же книги говорится, повидимому, о каменныхъ наконечникахъ: ст. 4. Направляя стрѣлы жертвами, о Агни, и молитвою укрѣпляя камни къ наконечникамъ, пронзи ятудhановъ (кудесниковъ) въ сердце. Въ гимнѣ II 30, 4, посвященномъ Индрѣ, поэтъ обращается къ нему съ слѣдующею просьбою: о Бриhаспати, пронзи мужей Асуры (демона) злыхъ какъ волкъ (?), пламенемъ будто камнемъ; а въ IV 28, 5 Индра съ Сомой разбиваютъ пещеры камнемъ. Но изъ подобныхъ указаній конечно нельзя вывесть, что индусы жили въ каменномъ періодѣ. Если сохранилось воспоминаніе о камнѣ, какъ о страшномъ оружіи, то этимъ оружіемъ уже не сражаются люди; оно приписывается только богамъ и подъ стрѣлами изъ камня нужно разумѣть то, что у насъ называется громовыми стрѣлами, или у Римлянъ cerauniae и betuli, по свидѣтельству Плинія [1]). Многіе народы, какъ извѣстно [2]), собирали, какъ драгоцѣнность, каменныя стрѣлы и наконечники копій: имъ приписывали чудесныя свойства, полагая, что они падаютъ съ неба во время грозы. Немудрено поэтому, что Индра громовникъ вооруженъ каменнымъ орудіемъ и что Агни приглашается пронзить каменной стрѣлой сердца колдуновъ. Но не этими каменными орудіями завоевывали арійцы Индію, они были вооружены болѣе страшнымъ металлическимъ оружіемъ; имъ приходилось бороться съ племенами, которыя, быть можетъ, раньше ихъ были знакомы съ металлургіей.

---

[1]) См. Lenormant o. c. p. 171.

[2]) См. Тэйлора — Первобыт. культура II 228 и слѣд. русс. пер.

Въ гимнахъ называются два металла: золото (hiraṇya) и ayas — мѣдь (бронза). Ayas употреблялся для наконечниковъ копій и стрѣлъ, какъ видно изъ гимна X 99, 6, гдѣ говорится, что Трита убилъ вепря тростью съ бронзовымъ остріемъ (ayoagrayā vipā) т. е. копьемъ. Изъ него приготовлялись разные сосуды: сосудъ для Сомы носитъ иногда названіе *лона*, скованнаго изъ ayas'a (ayohata yoni IX 1, 2; IX 80, 2). Упоминается также котелъ изъ аяса V 30, 15. Послѣднее мѣсто особенно характеристично: жрецъ восхваляетъ щедрость Руçамидовъ, для которыхъ онъ совершалъ жертвоприношеніе. Царь Ринамчая (Ṛṇaṃčaya), стоявшій во главѣ Руçамидовъ, наградилъ жрецовъ 4000 коровъ, и вотъ объ этомъ щедромъ дарѣ упоминаетъ поэтъ въ слѣд. словахъ:

Четыре тысячи головъ рогатаго скота получили мы, о Агни, у Руçамидовъ, и даже нагрѣтый котелъ изъ *аяса* (gharmaççit taptaḥ) который былъ тамъ для кипяченія, получили мы, мудрые.

Видно, что во времена сложенія гимна какой нибудь металлическій котелъ составлялъ еще очень цѣнный предметъ хозяйства, такъ что, какъ подарокъ, не терялъ своей цѣнности даже при 4000-хъ головъ скота [1]).

---

[1]) Слово ayas интересно въ культурномъ отношеніи. Въ классическомъ санскритѣ оно обозначаетъ желѣзо, а не мѣдь (бронзу), такъ что магнитъ называется любимцемъ желѣза (ayaskānta см. слов. B. R. s. v.). Но въ Ведахъ нужно принимать ayas въ первоначальномъ значеніи мѣди или металла κατ᾽ἐξοχήν, единственнаго металла, употреблявшагося, кромѣ золота и серебра, для практическихъ цѣлей. Первоначальное значеніе сохранилось въ родственныхъ словахъ другихъ индо-европ. языковъ, лат. aes, aeris, гот. aiz. aizis (Erz), древне-верх.-нѣм. ér (см. объ ayas у M. Muller'a — Vorlesungen II 220 слѣд. Котляревскаго — Древности т. I стр. 57 слѣд.). Нужно думать, что слово ayas, первоначально мѣдь, было перенесено на другой металлъ желѣзо, послѣ того какъ люди примѣнили его для практическихъ цѣлей и оно значительно ограничило употребленіе мѣди. Это предположеніе подтверждаетъ Максъ Мюллеръ исторіей греч. слова χαλκός, которое обозначало сначала мѣдь и затѣмъ приняло болѣе широкое значеніе металла вообще, такъ что χαλκεύς означаетъ не только мѣдника, но и кузнеца вообще (у Гомера и Геродота). Точно также гот. eisarn (желѣзо) произведено отъ aiz (мѣдь), и первое слово звучитъ въ древне-верх.-нѣмецкомъ īsarn, позднѣе īsan, новонѣм. eisen, между тѣмъ какъ англо-саксон. превратило форму īsern въ īren,

Описаніе вооруженія ведійскаго періода облегчается для насъ однимъ гимномъ шестой книги (VI 75), въ которомъ въ яркихъ и иногда поэтическихъ чертахъ изображается воинъ въ полномъ боевомъ вооруженіи, причемъ выхваляются достоинства каждаго отдѣльнаго оружія. Предлагаемъ этотъ гимнъ въ переводѣ:

1. Громовой тучи видъ представляется, когда одѣтый панцыремъ (воинъ) шествуетъ въ лонѣ битвъ. Побѣждай неуязвимымъ тѣломъ! Да охранитъ тебя достоинство панцыря.

совр. англійск. iron. Эти наблюденія можно дополнить переходомъ значенія другаго инд. слова loha. По корню оно обозначало нѣчто красноватое, тоже что lohita (изъ первобытнаго rohita). Примѣненное къ обозначенію металла, оно обозначало въ древнѣйшей литературѣ, по большинству комментаторовъ, красную мѣдь. Затѣмъ, подобно ayas, оно получаетъ значеніе металла вообще и съ теченіемъ времени дѣлается именемъ желѣза, такъ что lohakānta значитъ тоже что ayaskānta т. е. магнитъ. Въ Naigh. 1, 2 loham — въ значеніи металла приводится въ числѣ метафорическихъ названій золота. Переходя отъ значенія мѣди къ значенію желѣза, loham раздѣлило судьбу слова ayas, но не на одномъ и томъ же пространствѣ времени. Въ тѣхъ случаяхъ гдѣ оба слова встрѣчаются вмѣстѣ, ayas уже означаетъ желѣзо, а loham — мѣдь: ayolohahiranyāṇi (Kauç. 46) значитъ желѣзо, мѣдь и золото; иногда же loha или lohita прибавляется къ ayas для обозначенія мѣди; lohāyasa (Çat. Br. 5, 4, 1, 1) по комментаторамъ значитъ мѣдь, также lohitāyas — соб. красноватый металлъ (см. BR. s. v.) и нельзя согласиться съ толкованіемъ Макса Мюллера обоихъ мѣстъ Ath. V. XI, 3, 1, 7 и Vāğasaneyi-saṃhitā XVIII 13, въ которыхъ различается çyāmam ayas — сивый аясъ и loham или lohitam ayas—красноватый металлъ. Максъ Мюллеръ считаетъ çyāmam ayas—мѣдью, loham ayas—желѣзомъ, но дѣло это совершенно наоборотъ: въ Ath. V. говорится про жертвенное животное, уже убитое и разрѣзанное: çyāmam ayo'sya mānsyāni lohitam asya lohitam — т. е. сивый металлъ (желѣзо) его мясо, красный — его кровь, такъ какъ посинѣлое мясо дѣйствительно напоминаетъ желѣзо, а кровь красноватую мѣдь.

Ayas употребляется въ РВ. часто въ переносномъ смыслѣ—металлическій т. е. крѣпкій, какъ металлъ. Такъ богъ Агни имѣетъ металлическіе зубы (ayodanštra X 87, 2); богъ Савитаръ — металлическія челюсти (ayohanu VI, 71, 4). Поэтому нельзя понимать à la lettre эпитетъ городовъ āyas's puras — т. е. металлическія твердыни, какъ это дѣлаетъ проф. Людвигъ. Въ изслѣдованіи о географіи, исторіи и гражданскомъ устройствѣ Индіи (стр. 10), онъ полагаетъ, что едва ли города названы ayasīs только потому, что укрѣплены; скорѣе слѣдуетъ думать, что стѣны были обкладываемы мѣдными листами. Это объясненіе намъ кажется неправдоподобнымъ и мы видимъ въ āyasīs puras переносное значеніе т. е. стѣны, крѣпкія какъ металлъ, могли быть названы металлическими.

2. Лукомъ да завоюемъ мы коровъ, лукомъ добычу, лукомъ да побѣдимъ въ ожесточенныхъ бояхъ. Лукъ разбиваетъ желанія враговъ, лукомъ да завоюемъ мы всѣ страны.

3. Эта тетива, спасающая въ битвѣ, натянутая на лукѣ, звучитъ какъ молодая женщина, обнимающая милаго друга; будто нашептывая, подходитъ она къ уху.

4. Эти концы лука да несутъ въ своемъ лонѣ сына (стрѣлу), какъ мать ребенка или какъ женщина, идущая къ (любовному) объятію; да отразятъ враговъ эти соединенные концы лука, сокрушающіе (?) непріятелей.

5. Многихъ (стрѣлъ) онъ (колчанъ) отецъ, много у него сыновей; онъ гудитъ, когда нисходитъ въ битву (?); колчанъ, привязанный на спинѣ, побѣждаетъ во всѣхъ бояхъ и битвахъ, посылая (стрѣлы).

6. Стоя на боевой колесницѣ, направляетъ впередъ, куда хочетъ, коней хорошій возница; прославьте величіе возжей: онѣ направляютъ (коней) вслѣдъ за мыслью (возницы).

7. Громко ржутъ крѣпкокопытные, кони устремляясь (впередъ) съ колесницею; стаптывая непріятелей передними ногами, они безъ устали сокрушаютъ враговъ.

11. Въ прекрасныя перья одѣта она [1]), а звѣрь — ея зубъ [2]); обвязанная ремнями, летитъ она, пущенная съ лука; гдѣ мужи сбѣгаются и разбѣгаются, тамъ да даруютъ стрѣлы намъ охрану.

12. О пламенная! не попади въ насъ, да будетъ камнемъ наше тѣло, да благословитъ насъ Сома, да защититъ насъ Адити.

13. Онъ бьетъ ихъ по спинѣ, онъ бьетъ снизу по заду. О кнутъ! погоняй въ сраженіяхъ понятливыхъ коней.

14. Какъ змѣй извивами обвиваетъ руку, такъ (обвиваетъ) древко тетивы (т. е. стрѣлу) *hастагhна* (перчатка для лѣвой руки), прикрѣпляя его (или ее) кругомъ (къ

---

[1]) Или: птицей одѣта она.

[2]) Т. е. остріе стрѣлы изъ рога.

луку?) Знающій всякія дѣла, какъ мужъ мужа, да защититъ онъ (насъ) со всѣхъ сторонъ.

15. Великое чествованіе божественной стрѣлѣ, вскормленной облачнымъ дождемъ (въ видѣ тростника?), намазанной ядомъ, съ рурувой [1]) головой и бронзовой пастью (т. е. остріемъ).

16. Пущенный, лети прочь, о выстрѣлъ, изощренный молитвою; ступай, порази враговъ, не оставь въ живыхъ ни одного изъ нихъ.

17. Гдѣ во множествѣ летаютъ стрѣлы косматыя, какъ дѣти (съ несвязаннымъ чубомъ), тамъ да дарують намъ защиту Brahmaṇaspati и Aditi — всячески да дарують защиту!

18. Твои члены облекаю я латами, царь Сома да одѣнетъ тебя безсмертіемъ, широкій просторъ да содѣлаетъ тебѣ Варуна, да насладятся боги твоею побѣдой.

19. Кто изъ нашихъ, кто изъ чужихъ или иноземныхъ намъ угрожаетъ смертью, да вредятъ тому всѣ боги. Молитва — мой внутренній (ближайшій) оплотъ!

Этотъ гимнъ содержитъ прославленіе главнаго орудія — лука и стрѣлъ, у воина, стоящаго на колесницѣ. Въ немъ нѣтъ упоминанія о копьяхъ, хотя они часто встрѣчаются въ гимнахъ: ṛšṭi копье, метательный дротикъ, составляетъ обычное вооруженіе Марутовъ [2]), какъ vağra — Индры: ихъ эпитеты ṛšṭimantas или ṛšṭividyutas (копьеносные, блещущіе копьями) соотвѣтствуютъ обычному названію Индры vağrin перуноносецъ или vağrivas. Мечъ kṛpāṇa упоминается только однажды, да и то въ формѣ производнаго прилагательнаго kāṛpāṇa (X 22, 10): воодушевляй, о перуноносецъ, богатырь! этихъ мужей въ бою на мечахъ (?) (vṛtrahatye kārpāṇe). Въ 4-хъ мѣстахъ употребляется другое названіе меча — asi — лат. ensis [3]). Какое

[1]) Kuruçīršṇī išus. Kuru — порода оленя, слѣдовательно ruruçīršan, какъ эпитетъ стрѣлы, показываетъ, что наконечникъ ея сдѣланъ изъ оленьяго рога; въ наконечникъ вставлялось мѣдное остріе.

[2]) См. RV. I 37, 2; 64, 8; 85 и др.

[3]) См. I 162, 20; X 86, 18 и др.

различіе было между kṛpāṇa и asi не беремся рѣшить [1]). Замѣтимъ, что рѣдкое упоминаніе о мечѣ, сравнительно съ весьма частымъ — о метательныхъ орудіяхъ, указываетъ на характеръ военныхъ дѣйствій: индусы въ борьбѣ съ болѣе многочисленными толпами туземцевъ болѣе надѣялись на меткіе выстрѣлы и на быстроту боевыхъ колесницъ, нежели на мечи, годные въ рукопашномъ бою [2]). Отъ выстрѣла непріятеля ихъ охраняли латы на плечахъ — aṅsatra [3]) и varman — панцырь [4]). Послѣдній былъ не металлическій, а сшитый (syūtam I 31, 15), хотя мы не можемъ опредѣлить матеріала. Индусы ведійскаго періода не сражались верхомъ на коняхъ: по крайней мѣрѣ въ гимнахъ нѣтъ намека на конныхъ воиновъ [5]). Они бились на военныхъ колесницахъ, запряженныхъ парою и разчитанныхъ на два лица — воина и возницу. Что два человѣка обыкновенно занимали колесницу, видно изъ такихъ гимновъ, гдѣ призываются два божества, стоящія на одной колесницѣ, напр. Индра и Ваю, оба Açвина и др. [6]). Въ столкновеніяхъ съ непріятелемъ устройство войска (senā) имѣло нѣкоторую правильность: часто упоминается о боевомъ строѣ (фронтѣ), anīkam. Отдѣлы войскъ располагались вѣроятно по знаменамъ (dhvağa, ketu), помѣщавшимся на боевыхъ колесницахъ. Если вѣрить числамъ, то индусскія войска доходили до значительной численности. Такъ Индра разбиваетъ армію враговъ въ 30.000 человѣкъ (IV 30, 21), въ 50,000 (IV 16, 13) и даже въ 60.000 (I 53, 9). Что числа эти едва ли сильно преувеличены, видно напр. изъ упоминанія одной знаменитой битвы, гдѣ противъ царя Судаса сражались десять союзныхъ царей со своими

[1]) Въ гимнѣ I 168 ст. 3 упоминается кинжалъ kṛti, какъ оружіе Марутовъ.

[2]) Этимъ объясняется многочисленность названій для метательныхъ орудій — стрѣлъ и дротиковъ: asanā (I 148, 4; 155, 2), išu, tyağas, didyu, bunda, meni, vāṇa, çaravyā, çaru, çarya, çalya, sāyaka и др.

[3]) IV 34, 9.

[4]) См. BR. s. v.

[5]) Для другихъ цѣлей лошади употреблялись подъ верхъ, см. намекъ на верховаго въ гимнѣ I 162, ст. 17.

[6]) См. Muir — Or, S. T. V p. 471.

войсками [1]). Впрочемъ, какъ во всѣхъ другихъ вопросахъ, такъ и въ вопросѣ о вооруженіи и военномъ дѣлѣ ведійскаго періода не должно терять изъ виду, что этотъ періодъ простирается на нѣсколько столѣтій, впродолженіе которыхъ могли быть достигнуты значительные успѣхи въ каждой отрасли культуры. Усовершенствованное оружіе, боевыя колесницы, правильное устройство войска — все это относится не къ древнѣйшему періоду, когда Арійцы кочевали со стадами въ области Пятирѣчія, а къ болѣе позднему, когда они имѣли уже города, занимались земледѣліемъ и ремеслами и стали уже твердою ногою среди притѣсненныхъ ими туземныхъ племенъ. О характерѣ *древнѣйшихъ* стычекъ свидѣтельствуетъ любопытное и часто приводимое названіе битвы gavišṭi — соб. желаніе коровъ и воина gošuyudh — соб. бьющійся за коровъ. Человѣкъ бьется всегда за то, чѣмъ дорожитъ, а въ древнѣйшія времена рогатый скотъ составлялъ главное богатство человѣка. За пажити, за водопой происходили безпрестанныя стычки, какъ съ туземцами, которыхъ надо было вытѣснить изъ обильныхъ пастбищами мѣстъ, такъ и со своими. Правильной войны, въ нашемъ смыслѣ, не было: военныя дѣйствія начинались быстро и быстро кончались, ограничиваясь нападеніемъ, угономъ скота и нѣсколькими схватками. О такомъ характерѣ военныхъ дѣйствій свидѣтельствуетъ и языкъ: въ гимнахъ мы находимъ множество словъ со значеніемъ *битвы* и *боя* [2]) и ни одного, которое соотвѣтствовало бы нашему *война*. Слово *vigraha*, выражающее это понятіе, принадлежитъ позднѣйшему періоду.

Многочисленность и разнообразіе индусскаго вооруженія предполагаетъ широкое развитіе многихъ ремеслъ: война постоянно давала работу кузнецамъ, оружейникамъ, кожевникамъ, каретникамъ и содѣйствовала процвѣтанію

---

[1]) См. RV. VII 33, 3; 86, 6 и слѣд.

[2]) Ср. yudh, āği, gavišṭi, gavešaṇa, samad, samitha, samara, samaraṇa, tarus, dhana, mithati, mṛdh, vivāč, sañkhā и друг.

многихъ отраслей промышленности. Совершенствуя обработку металла для изготовленія военнаго оружія, кузнецы вмѣстѣ съ тѣмъ улучшали и орудія мирной жизни: множество названій для орудій домашняго быта свидѣтельствуетъ о томъ, что и въ этомъ отношеніи индусы уже далеки отъ неприхотливой обстановки древнѣйшаго быта. Гимны, какъ и слѣдуетъ ожидать, особенно изобилуютъ названіями разныхъ сосудовъ металлическихъ, деревянныхъ и глиняныхъ, употреблявшихся при богослуженіи. Матеріалъ ихъ не всегда можетъ быть опредѣленъ съ точностью [1]).

Скажемъ теперь нѣсколько словъ объ одеждѣ и украшеніяхъ ведійскаго періода.

Тканье и изготовленіе платья составляли обязанность женщинъ: въ гимнѣ V 47 ст. 6 упоминается о томъ, что матери ткутъ сыну одежды (vastrā putrāya mātaro vayanti). Въ X 130, 2 упоминается ткацкій челнокъ — tasara (n.), и деревянные колки (mayūkha), на которые натягивали ткань. Другія слова, относящіяся къ этому ремеслу — tantu, нить, tantra — основа и sirī — по BR. можетъ быть ткачиха.

---

[1]) Къ деревяннымъ нужно отнести droṇa (отъ dru — дерево) корыто, чаша для Сомы, kavandha — бочка, dru — сосудъ, въ который стекаетъ Сома, čamasa — сосудъ для боговъ, pātra — чаша, darvi — ложка (первоначально вѣроятно деревянная ср. dru); къ металлическимъ: gharma — котелъ, въ которомъ варили пищу, čaru — горшокъ, ставившійся на огонь (agnivat VII 104, 2). Впрочемъ можетъ быть čaru былъ горшокъ глиняный. Другіе сосуды были āhāva, āsečana, ğuhū, čamū, ulūkhala etc. См. словари BR. и Grassmann'a s. vv.

Въ археологическомъ отношеніи интересно названіе горшка ukhā, въ которомъ варили мясо (ukhāyās māñspačanyās I 162, 13). Составители Петер. словаря производятъ ukhā отъ ut-khan — выкапывать, такъ, что ukhā вѣроятно означало прежде яму, какъ слово utkhāta. На основаніи этимологіи можно предположить, что въ глубокой древности предки ведійскихъ индусовъ не умѣли приготовлять сосудовъ, выдерживавшихъ огонь и варили мясо такъ, какъ варятъ до сихъ поръ нѣкоторые дикари, (см. Тэйлора — Доисторическій бытъ, стр. 353), т. е. не въ котлахъ, а въ ямахъ. Вырываютъ яму, кладутъ въ нее мясо, доливаютъ водой и затѣмъ нагрѣваютъ воду, бросая въ нее раскаленные камни. Быть можетъ слово ukhā представляетъ примѣръ лингвистической палеонтологіи, обозначая котелъ древнимъ названіемъ ямы.

Неизвѣстно, состояла ли одежда того времени изъ верхней (uttarīya) и нижней (antarīya), какъ впослѣдствіи, но изъ частыхъ упоминаній разныхъ видовъ одѣянія и украшеній, можно заключить, что на то и на другое обращалось много вниманія. Часто говорится о *хорошо одѣтыхъ* женщинахъ [1]) и о *хорошо сработанной* одеждѣ [2]). Названій одѣяній нѣсколько: atka, vastram, drāpi (плащъ?) nirņiğ— послѣднее повидимому парадное, роскошное одѣяніе. Изъ описаній убранства боговъ можно вывесть, что подобныя же украшенія носили люди: такъ эпитетомъ Рудры и Пушана является слово *kapardin*, обозначающее особый родъ прически [3]). Не нося шляпъ, покрайней мѣрѣ на таковыя нѣтъ намековъ въ Р. Ведѣ, индусы заплетали и искусно завивали свои густые, черные волосы, придавая прическѣ разнообразный видъ [4]); *kaparda* — соб. названіе небольшой, извивистой раковины и *kapardin* обозначаетъ человѣка, который носитъ волосы, завитыми въ видѣ такой раковины. Такую прическу носили, напримѣръ, потомки Тритсу [5]). Въ одномъ мѣстѣ (X 114, 3) говорится о молодой женщинѣ (yuvatiḥ) носящей на головѣ четыре раковины изъ волосъ (čatuškapardā), хотя мы конечно не можемъ сказать, была ли такая прическа общепринятымъ украшеніемъ женщинъ. Жрецы изъ рода Васишты, какъ видно изъ VII 33, 1, носили бѣлую одежду и раковинообразную прическу на правой сторонѣ головы (dakšinatas kapardāḥ).

Отсюда можно вывесть, что способы причесыванія волосъ были разнообразны и извѣстная прическа служила отличіемъ извѣстному роду. Въ свадебномъ гимнѣ десятой книгѣ упоминается о косѣ (opaça) и какомъ-то головномъ уборѣ невѣсты (ст. 8), который названъ kurīram [6]). О

1) IV 3, 2; X 71, 4; X 107, 3.

2) Vastrā sukṛtā (n. p.) V 28, 15.

3) I 114, 1, 5; VI 55, 2; IX 67, 11.

4) Ср. разнообразіе и вычурность прическокъ у жителей острововъ Фиджи. Lubbock op. c. p. 56 и приложенное у Лёббока изображеніе.

5) Kapardinas... Tṛtsavaḥ VII 83, 8.

6) См. Петерб. сл. s. v. kurīra и sukurīra. Нѣсколько иначе понимаетъ kurīra Веберъ. См. Ind. Stud. V 181.

разныхъ украшеніяхъ (piç, piças), драгоцѣнностяхъ (maņi) золотыхъ вещахъ, браслетахъ на рукахъ [1]) и подвѣскахъ на груди [2]), амулетахъ, носимыхъ на шеѣ [3], и жемчугѣ [4]), о кольцахъ на ногахъ [5]) и гирляндахъ говорится во многихъ гимнахъ и хотя ими украшаетъ фантазія поэта боговъ, преимущественно Марутовъ, можно думать, что всѣ подобныя украшенія носились и на землѣ. Тѣло умащали индусы благовонными мазями (aktu aṅğas aṅği), какъ въ позднѣйшее время, не только женщины но и мужчины: божества вѣтровъ, Маруты, называются въ одномъ мѣстѣ (V 57, 5) умащенными (aṅğimantas). Придать жизнь этому сухому перечню уборовъ мы не въ состояніи: гимны нигдѣ не даютъ намъ картины индусскаго мужчины или индусской красавицы въ полномъ одѣяніи и во всемъ убранствѣ того времени.

Населяя благодатную мѣстность Пенджаба, обильную плодами и животными, занимаясь скотоводствомъ и земледѣліемъ, индусы ведійскаго періода никогда не имѣли недостатка въ разнообразной и здоровой пищѣ. Помимо человѣческаго труда, многое давало сама природа и при небольшомъ уходѣ почва производила богатыя жатвы. Общее и самое употребительное названіе зерна въ гимнахъ слово yava. Въ позднѣйшемъ языкѣ оно обозначаетъ *ячмень*, но въ гимнахъ, по мнѣнію Рота, зерно вообще, что конечно не исключаетъ предположенія, что хлѣбъ въ ведійскомъ періодѣ приготовлялся изъ ячменя. Исходя изъ положенія, что человѣкъ потчивалъ своихъ боговъ тѣмъ, что ѣлъ самъ и находилъ вкуснымъ, можно думать, что хлѣбныя зерна dhānās (f. pl.) въ поджаренномъ видѣ [6]), приносимыя богамъ, составляли пищу самихъ жертвопри-

1) У Марутовъ блистаютъ золотые браслеты на рукахъ — vibhrāğante rukmāso adhi bāhušu VIII 20, 11.

2) У Марутовъ vakšaḥsu rukmāḥ I 166, 10; V 57, 5.

3) Maņigrīva — adj. I 122, 14.

4) Kṛçana (n.) I 35, 4.

5) Khādi V 54, 11.

6) Ya indrāya... bhṛğğāti dhānāḥ IV 21, 7.

носителей. Въ общемъ употребленіи были также жертвы puroḍāç'а, т. е. печеныхъ мучныхъ лепешекъ, подававшихся богамъ на нѣсколькихъ блюдахъ; можно думать, что и эти лепешки употреблялись не въ одномъ жертвенномъ ритуалѣ [1]). Скотья бога — Пушана кормили ячменной кашей [2]), почему онъ носилъ эпитетъ кашеѣда (karambhād [3]). Такъ какъ ведійскіе боги ѣдятъ мясо коровъ, напр. Индра пожираетъ ихъ тысячами (V 29, 7 слѣд. VIII 66, 10), нужно думать, что въ древнѣйшее время мясная пища была въ общемъ употребленіи и индусы держали стада не для одного молока и шерсти. Мы упоминали уже о котлахъ для варенія мяса (mānspačanyās ukhāyās I 162, 13), а изъ предыдущаго стиха того же гимна видно, что мясо, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь,— конина. Этотъ гимнъ описываетъ жертвоприношеніе коня во всѣхъ подробностяхъ и содержитъ нѣкоторыя черты, характеризующія индусскую стряпню. Послѣ того какъ конь убитъ и распластанъ на куски, жрецъ говоритъ такія слова: (ст. 10) когда содержимое утробы выпарилось, когда (распространяется) запахъ сыраго мяса, пусть мясники (рѣзатели) сдѣлаютъ (все) какъ слѣдуетъ и да изжарятъ жертвенную пищу такъ, чтобы она была вдоволь прожарена [4]). Что съ твоего тѣла, жаримаго на огнѣ, надѣтаго на вертелъ, стечетъ внизъ, это да не останется на землѣ и на травѣ: да будетъ оно дано богамъ, которые желаютъ. Тѣ, что̀ осматриваютъ кругомъ изжареннаго коня, которые говорятъ: онъ хорошо пахнетъ, снимай его! и кто сидитъ, ожидая мяса коня, да поможетъ намъ ихъ хвалебная пѣснь и т. д.

Хотя эти подробности составляютъ часть жертвеннаго ритуала, но отдѣльныя черты должны напоминать человѣческую пирушку; вѣдь животное жертвоприношеніе, по

1) См. гимны I 162, 3; III 28 и др.
2) См. III 52, 7; VI 57, 2.
3) См. VI 56, 1.
4) Uta medhaṃ çṛtapākam pačantu. — Можетъ быть вѣрнѣе по Роту: und sollen eine gargekochte Fleischbrühe kochen.

своему основному характеру, ничто иное, какъ пиръ, задаваемый богамъ.

Обычнымъ питьемъ индусовъ было молоко. Какъ наше *пиво,* или нѣм. *Bier,* происходятъ отъ корня *пить* [1]) и означали сначала вообще питье, такъ обычное названіе молока въ гимнахъ слово payas (отъ корня pī). Употребленіе этого слова довольно неопредѣленно: въ нѣкоторыхъ мѣстахъ оно можетъ обозначать и сокъ, и питье вообще; но въ сложныхъ словахъ значеніе молока довольно ясно, когда говорится, напримѣръ, о сосущихъ молоко телятахъ [2]) или о млекообильномъ сомѣ [3]), который, какъ извѣстно, смѣшивали съ молокомъ при жертвоприношеніи, почему онъ назывался, между прочимъ, gavāçir [4]) т. е. имѣющій примѣсь (āçir) молока (go). Изъ молока приготовляли индусы *dadhan* или *dadhi* сыворотку, которою также угощали боговъ: ее держали въ мѣхахъ (dṛti VI 48, 18).

Изъ крѣпкихъ напитковъ самый распространенный былъ конечно *сома* [5]), получившій такое высокое значеніе въ культѣ. Онъ употреблялся съ извѣстной примѣсью молока и муки и приготовлялся чрезъ броженіе. Процессъ броженія продолжался сутки, почему сома носитъ эпитетъ tiroahnya отъ tiras—чрезъ и ahan—день (I 47, 1; 45, 10 и др.). Можно думать, что опьяняющія свойства его были очень сильны.

Другимъ опьяняющимъ напиткомъ былъ surā, хлѣбное вино. Это имя встрѣчается очень рѣдко въ Ригъ-Ведѣ и не упоминается въ жертвенномъ ритуалѣ [6]). Въ немногихъ

1) См. Zeitschr. f. V. Spr. V 369. примѣч. и VII 224.
2) Payodhās vatsāsas VII 56. 16.
3) Payovṛdh IX 84, 5.
4) III 32, 2; III 42, 1; I 137, 1 и др.
5) Наркотическій сокъ растенія Asclep. acid. или sarcost. vimin.
6) Въ ритуалѣ брахманическаго періода встрѣчаются surāgrahās, возліянія суры. Веберъ (Ind. Stud. X 349) говоритъ объ этомъ напиткѣ слѣдующее: letzteres Getränk wird durch Gährung aus zwei Körnermussen (čaru) von Reiss und çyāmāka—Körnern (panicum frumentaceum) bereitet, deren heisser

мѣстахъ, гдѣ встрѣчается surā, есть намекъ на его дѣйствіе на человѣка: ведійскіе индусы считаютъ вино виновникомъ дурныхъ поступковъ, наравнѣ съ игральными костями. Оправдываясь передъ высшимъ судьей Варуной, авторъ гимна 86-го седьмой книги восклицаетъ: (ст. 6-ой) „это не наше дѣло, о Варуна! а искушеніе, водка (surā), гнѣвъ, игральныя кости и ослѣпленіе!“ Въ другомъ мѣстѣ (VIII 2, 12) есть намекъ на драку пьяныхъ (durmadāsas) подъ вліяніемъ выпитой водки.

Познакомившись въ общихъ чертахъ съ тѣмъ, что ѣли и пили древніе индусы, скажемъ нѣсколько словъ и объ удовольствіяхъ, ведійскаго общества. Въ гимнахъ Р. Веды нигдѣ не находимъ мы аскетическаго взгляда на жизнь, свойственнаго позднѣйшему времени. Они отличаются бодростію духа, веселымъ взглядомъ на жизнь, привязанностью ко всѣмъ житейскимъ благамъ — богатству, почету и славѣ, а иногда исполнены веселаго юмора. Они изображаютъ жизнь, желанія и страсти народа молодаго, предпріимчиваго и сильнаго, народа не успѣвшаго подпасть вліянію физической и духовной апатіи, народа, котораго способности не притуплены ни жаркимъ климатомъ новой родины, ни духовной опекой касты жрецовъ. Любовь къ пѣнію и музыкѣ уже рано нашла примѣненіе къ религіознымъ обрядамъ и хотя намъ неизвѣстно ничего о религіозныхъ пляскахъ индусовъ, благочестивые гимны не чужды намековъ на свѣтскія пляски и плясуновъ. О сильномъ развитіи пѣнья говорятъ почти всѣ гимны: они сохранили намъ множество названій пѣвцовъ и религіозныхъ пѣсенъ (kāru, ğaritar, gāyatrin, gāyatra, gir и др.), названій для насъ темныхъ, но свидѣтельствующихъ о томъ, что было много способовъ пѣнья, много напѣвовъ, хоровъ и солистовъ. Иногда упоминаются

Absud mit frischen Reiss (çašpa) und Gersten-Halmen (tokma), gerösteten Reisskörnern (lāğa) und einer aus allerlei Gewürz und Kräutern bunt zusammengesetzten Hefe (nagnahu)... gemischt (die Mischung heisst māsara) und dann, mit den beiden Mussen selbst zusammengegossen, drei Tage lang, unter dreimaligem Žuguss von Milch etc., der Gährung überlassen wird.

воинственныя пѣсни, воспѣваемыя божествами вѣтра — Марутами или предками Ангирасами въ честь громовника Индры. Эти пѣсни разрушаютъ горы, скрывающія миѳическихъ коровъ, выпускаютъ на свободу потоки дождя, устрашаютъ демоновъ мрака и даютъ Индрѣ силу къ совершенію подвиговъ. Оркестры музыкантовъ (или хоры пѣвцовъ) vāṇīs (f. pl.) упоминаются уже въ древнѣйшихъ гимнахъ [1]); иногда говорится о семи vāṇīs [2]) м. б., оркестрѣ семи инструментовъ или хорѣ семи голосовъ, какъ думаетъ Ротъ. Что такіе оркестры могли составляться, видно изъ того, что уже въ тѣ времена индусы знали нѣсколько музыкальныхъ инструментовъ: мысль сочетать ихъ въ концертѣ конечно должна была явиться сама собою. Гимны упоминаютъ о dundubhi — литаврахъ, или барабанѣ. Повидимому это былъ преимущественно военный инструментъ, ибо упоминается въ картинѣ битвы [3]). Другой военный инструментъ былъ karādhunī, упоминаемый впрочемъ безъ всякихъ подробностей [4]). Къ духовымъ военнымъ инструментамъ надо отнести *bakura* [5]); онъ составляетъ принадлежность прекрасныхъ близнецовъ Аçвиновъ и имъ они оглушаютъ врага [6]). Въ одномъ мѣстѣ говорится о мѣхѣ *бакуровомъ*, который надуваютъ [7]): можетъ быть это нѣчто вродѣ нашей волынки (нѣм. Dudelsack), инструмента, состоящаго изъ мѣха (dṛti) и флейты (bakura). Дудка, сдѣланая изъ тростника, называлась nāḷī (X 135, 7) соб. тростниковая, отъ naḷa тростникъ. Можетъ быть и vāṇīčī [8]), упоминаемая только однажды (V 75, 4), помѣщающаяся на колесницѣ Аçвиновъ, какой нибудь музыкальный инструментъ. Къ струннымъ — нужно от-

[1]) См. I 7, 1; 164, 24 и др.

[2]) Sapta vāṇīḥ I 164, 24; III 1, 6; 7, 1 и др. Комментаторы видятъ въ sapta vāṇīḥ семь метровъ или семь музыкальныхъ тоновъ, см. BR. s. v. vāṇī.

[3]) См. VI 47, ст. 29—31.

[4]) I 180, 8.

[5]) См. Петерб. Слов. s. v.

[6]) I 117, 21.

[7]) IX 1, 8: dhamanti bākuraṃ dṛtim.

[8]) По Naigh = vāč (I, 11).

нести karkari [1]) родъ лютни и gargara [2]). Послѣдняя ясно изображается со струнами: „да звучитъ *гаргара,* да звенитъ струна (godhā), да прыгаетъ вокругъ (вибрируетъ) желтая (струна?). Индрѣ предложена молитва!“ Изъ этого мѣста, кажется, можно вывесть, что музыка иногда сопровождала и религіозныя пѣсни. Всѣ эти названія встрѣчаются безъ всякихъ подробностей и мы не можемъ судить ни о видѣ, ни о звукахъ индусскихъ инструментовъ: но уже одно число ихъ свидѣтельствуетъ о значительномъ развитіи музыкальнаго искусства въ ведійскомъ періодѣ.

Пляска (nṛti) была распространена не менѣе пѣнія и музыки. Въ одномъ гимнѣ, посвященномъ богинѣ зарѣ (I 92, 4), она сравнивается съ разукрашенной *танцовщицей,* обнажающей грудь. Впослѣдствіи, танцовщицы, баядерки, составляли извѣстный классъ индусскаго общества. Къ распространеннымъ увеселеніямъ ведійскаго времени относится игра въ кости (dīv, devana), чрезъ которую царь Нала потерялъ царство. Изъ приводимаго ниже гимна X 34, видно, что въ обществѣ нерѣдки были типы страстныхъ игроковъ, забывавшихъ во время игры и жену, и дѣтей. Стихи этого гимна влагаются въ уста игрока, который описываетъ свое душевное состояніе:

1. Меня опьяняютъ подвижные, созрѣвшіе на чистомъ воздухѣ (плоды) великаго дерева Вибhидаки, когда они катятся по игральной доскѣ [3]); для меня Вибhидака (игральный орѣхъ) точно бодрый глотокъ Сомы Муджаватійскаго [4]).

2. Она (жена моя) не гнѣвалась на меня и не презирала меня, была ласкова къ друзьямъ моимъ и ко мнѣ.

---

[1]) II 43, 3.

[2]) VIII 58, 9.

[3]) Индусы играли карими орѣхами дерева vibhīdaka—Terminalia bellerica.

[4]) Somasya Mauǧavatasya—Сомы съ горы Mūǧavat'a. Впрочемъ въ Ath. V. V 22 mūǧavantas (мн. ч.) встрѣчается какъ названіе какого то народа на ряду съ Гандhарійцами, Ангами, Магадhійцами, Mahаврищами й др. (см. Ind. Stud. IX pp. 411 и слѣд. статью Grohmann'a, Medicinisches aus dem Atharva-Veda). Можетъ быть Сома называется Муджаватійскимъ, такъ какъ получался изъ страны Муджаватовъ.

Ради *своенравной* [1]) игральной кости, оттолкнулъ я преданную жену.

3. Ненавидитъ теща, отталкиваетъ жена: въ нуждѣ не находитъ (игрокъ) сострадающаго. Не знаю я, какая польза въ игрокѣ, какъ (нѣтъ ея) въ дорогомъ, но дряхломъ конѣ.

4. Другіе ласкаютъ жену того, на чье имѣнье посягнула быстрая игральная кость. Отецъ, мать, братья говорятъ про него: не знаемъ его, ведите его связаннаго.

5. Когда я рѣшаю: не стану играть ими! меня покидаютъ уходящіе друзья; но — подали голосъ брошенныя карія (кости), — и я иду на свиданіе съ ними, какъ любовница.

6. Въ общество идетъ игрокъ, спрашивая себя: побѣжду-ли я? и — полагается на себя. Кости еще болѣе возбуждаютъ въ немъ страсть, когда свой выигрышъ онъ ставитъ на ставку противнику (?).

7. Кости зацѣпляютъ, пронзаютъ, порабощаютъ, мучатъ, жгутъ, давая скоропреходящіе дары выигрывающему и снова уничтожая ихъ: будто окропленныя медомъ, онѣ могущественны надъ игрокомъ.

8. Толпа пятидесяти трехъ костей играетъ (прыгаетъ), какъ богъ Савитаръ (солнце), котораго законы истинны: не преклоняются онѣ даже передъ гнѣвомъ могущественнаго (человѣка) и даже царь имъ преклоняется.

9. Внизъ катятся онѣ, вверхъ прыгаютъ, безъ рукъ онѣ осиливаютъ имѣющаго руки; небесные угли, брошенные на игральную доску, сожигаютъ сердце, хотя сами холодны.

10. Мучится покинутая жена игрока, (мучится) мать сына, идущаго неизвѣстно куда; обремененный долгами и страхомъ, ища денегъ, онъ ночью подходитъ къ чужому жилью.

---

[1]) Ekaparasya—akšasya hetoḥ: ekapara—по BR. значитъ собственно: wobei ein auge (очко) den ausschlag gibt. Muir переводитъ: for the sake of the partial dice (Or. S. T. V 426). Ротъ повидимому теперь понимаетъ ekapara иначе, потому что въ переводѣ, изданномъ подъ его руководствомъ Гельднеромъ и Кэги (Siebenzig Lieder des Rigveda. Tübingen 1875 s. 158) читается: dem Würfel, der mir alles gilt, zu Liebe. Вѣроятно ekapara переведено по аналогіи съ tatpara. Первое объясненіе Рота намъ кажется вѣроятнѣе.

11. Мучится игрокъ, видя свою жену и жену другаго и благоустроенное хозяйство. Раннимъ утромъ запрегъ онъ карихъ (т. е. кости), когда погасили огонь — свалился жалкій человѣкъ.

12. Кто предводитель вашей великой толпы, кто царь и первый всей стаи—ему на встрѣчу протягиваю я десять пальцевъ (въ мольбѣ); я не отказываю (ему) въ дарахъ и объявляю это, какъ истину.

13. [1]) Не играй въ кости, паши пашню, наслаждайся своимъ имуществомъ, цѣня его высоко. „Здѣсь, о игрокъ! твои коровы, здѣсь жена"—это возглашаетъ мнѣ благой Савитаръ.

14. Окажите дружбу, поистинѣ смилуйтесь надъ нами (надо мною), не околдуйте насъ мощно (вашимъ) колдовствомъ. Да утихнетъ вашъ гнѣвъ и враждебность! Другой (кто нибудь), да подпадетъ власти карихъ (костей)!

Трудно сдѣлать лучшую характеристику человѣка, увлеченнаго страстью къ игрѣ. Онъ сознаетъ свою слабость, негодуетъ на судьбу, видитъ свое бѣдственное положеніе въ семьѣ и обществѣ, проклинаетъ кости, но все же относится къ нимъ съ какимъ-то боготвореніемъ и суевѣрнымъ страхомъ. Видно, что, не смотря на всѣ обвиненія костей, онѣ дороги ему и, при первомъ случаѣ, онъ снова довѣритъ имъ свое счастье. Что въ обществѣ того времени были записные игроки, игравшіе по профессіи и вѣроятно навѣрняка, видно изъ частаго упоминанія названія такихъ личностей çvaghnin (I 92, 10; II 12, 4; IV 20, 3; VIII 45, 38). По этимологіи это слово кажется значитъ: убивающій собаку [2]).

---

[1]) Roth (Siebenzig Lieder etc. p. 160 примѣч.) находитъ нужнымъ переставить 13-ю и 14-ю строфу. Строфа 13-я должна быть послѣдней, потому что, по мнѣнію Roth'a, она eine Nutzanwendung, welche der Dichter anfügt. Мы не видимъ необходимости въ такой перестановкѣ. Въ строфѣ 13-ой поэтъ убѣждаетъ игрока перестать играть, ссылаясь на внушеніе Савитара. Но индусы вѣрили, что въ кости поселяется злой духъ (вспомнимъ преданіе о Налѣ), который можетъ увлечь даже человѣка, не имѣющаго охоты къ костямъ и потому гимнъ заключается молитвой, имѣющей цѣлью умилостивить демоновъ костей.

[2]) Интересно совпаденіе нашего выраженія: собаку съѣлъ.

ГЛАВА III

(Продолженіе).

Упомянувъ выше о нѣкоторыхъ ремеслахъ ведійскаго періода, мы не коснулись кораблестроенія, потому что хотѣли разсмотрѣть относящіеся сюда факты гимновъ въ связи съ другимъ вопросомъ, который нельзя обойти молчаніемъ — именно вопросомъ о знакомствѣ индусовъ съ моремъ въ періодѣ сложенія гимновъ.

Казалось бы, что къ рѣшенію этого вопроса не представляется никакихъ затрудненій, въ виду того, что слово, означающее море, samudra—часто встрѣчается въ Р. Ведѣ. Но далеко не всѣ ведисты согласны въ толкованіи этого слова и исходя изъ положенія, что индусы ведійскихъ временъ жили въ области Семи рѣкъ (т. е. Инда и его притоковъ), нѣкоторые полагаютъ, что *samudra* вѣрнѣе понимать въ смыслѣ воздушнаго моря—antarikšam. Въ этомъ значеніи принимаютъ это слово иногда и индусскіе комментаторы [1]). Помимо географическаго положенія древнихъ индусовъ, есть и другая причина, побуждающая изслѣдователей миѳологіи видѣть въ *samudra* не земное море, а воздушное. Въ господствующей школѣ миѳологовъ существуетъ убѣжденіе, что одна изъ самыхъ важныхъ ступеней въ развитіи миѳовъ состояла въ перенесеніи ихъ съ неба на землю. Все, что прежде совершалось на небесной сценѣ, среди облаковъ, грома и молній, было, по этому ученію, впослѣдствіи локализировано на землѣ. Если миѳы говорятъ о горахъ, то это горы не земныя,

---

[1]) Въ Ngh. I 3 samudra упоминается въ числѣ 16-ти названій воздушнаго пространства (šodaçāntarikšanāmāni). Ср. также N. 2, 10.

а небесныя (облака); если упоминаются пещеры, въ которыхъ заперты коровы, то и пещеры, и коровы не земныя, а небесныя (облачныя); если говорится о морѣ и корабляхъ, то и это только картины небесной сцены: море—небесный сводъ, корабли—облака.

Здѣсь не мѣсто подробно останавливаться на этой теоріи: мы ограничимся лишь разборомъ нѣкоторыхъ мѣстъ гимновъ, упоминающихъ о морѣ и посмотримъ, слѣдуетъ ли видѣть въ samudra *море* воздушное или земное.

Корень слова sam-udra выражаетъ понятіе о водѣ: ud—значитъ течь, струиться. Изъ него посредствомъ суффикса *ra* образовалось слово udrá—вода (соб. текучая, струящаяся), являющееся только въ сложеніи an-udra—безводный, udrin—водообильный, sam-udra—собраніе воды. Но хотя уже самъ корень указываетъ на воду, влагу, проф. Ротъ все таки считаетъ первоначальнымъ значеніе die Fluth in der Höhe, и затѣмъ подъ *b)* приводитъ другія значенія: масса воды, озеро, море. Уже съ этимъ расположеніемъ значеній нельзя согласиться: непонятно, какимъ образомъ масса небесныхъ водъ—значеніе первоначальное, а масса земныхъ—переносное. Распредѣленіе Рота очевидно не основано на корнѣ слова и на его употребленіи въ Р. Ведѣ, а на предположеніи миѳологическаго перенесенія небесныхъ явленій на землю. Но такое перенесеніе въ данномъ случаѣ намъ кажется совершенно непонятно: трудно допустить, чтобы древній индусъ, увидѣвъ впервые огромную массу земныхъ водъ, назвалъ ее словомъ, которымъ называлъ доселѣ небесную лазурь надъ своей головою; естественнѣе кажется обратное перенесеніе. Индусскій поэтъ поступилъ такъ, какъ поступали собратья его у другихъ народовъ: всматриваясь въ небесный сводъ, наблюдая причудливыя облака, движущіяся по немъ, онъ назвалъ его поэтически моремъ, а облака плывущими кораблями. Но вездѣ и всегда поэтическая фантазія сочетаетъ только знакомые образы и черты: поэтъ, называя небо—моремъ, долженъ былъ уже имѣть понятіе о синевѣ земнаго моря и, видя въ облакахъ рыбу

и корабли, конечно долженъ былъ предварительно видѣть все это въ земномъ морѣ. Народъ, живущій въ маловодной странѣ, знакомый только съ ручьями и рѣками, конечно, при величайшемъ напряженіи фантазіи, не пришелъ бы къ образу моря и не могъ бы видѣть его надъ своею головою, между тѣмъ какъ для всякаго, кто однажды видѣлъ море, картина небеснаго моря вполнѣ понятна. Итакъ уже въ томъ фактѣ, что въ Ведахъ samudra обозначаетъ иногда воздушное море, нужно видѣть доказательство знакомства индусовъ, если не съ открытымъ моремъ, то съ обширными массами воды, которыя могли подать поводъ къ поэтическому перенесенію. Но разсмотримъ нѣкоторыя мѣста, въ которыхъ Ротъ видитъ первоначальное значеніе небеснаго моря.

Въ 19-мъ гимнѣ 1-ой книги (ст. 7) описываются свойства боговъ вѣтра—Марутовъ: „приди, о Агни! съ Марутами, которые колеблютъ горы по волнующемуся морю“ [1]). Кажется, здѣсь вполнѣ ясная картина: бурные вѣтры вздымаютъ горы волнъ на бушующемъ морѣ. Но по Роту сцена переносится на небо—водяныя горы становятся облаками, а волнующееся море—моремъ воздуха. Отъ толкованія этого стиха зависятъ и различные выводы: если, по Роту, вѣтры гонятъ облака по воздуху, то конечно подобная картина не имѣетъ значенія для культуры, если же они колеблютъ горы водъ на бурномъ морѣ—мы можемъ вывести, что индусамъ была знакома картина бушующаго моря и притомъ въ очень ранній періодъ, ибо гимнъ носитъ всѣ признаки древности. Въ той же книгѣ [2]) снова упоминается *samudra* въ связи съ Марутами, но это мѣсто пропущено въ словарѣ и мы не знаемъ, какъ понимаетъ здѣсь Ротъ это слово. По нашему мнѣнію *samudra* здѣсь земное море, ибо упоминается противоположный *берегъ*, какъ крайняя даль, которой достигаютъ кони Марутовъ въ своемъ стремительномъ бѣгѣ.

---

1) Ye īṅkhayanti parvatān tiraḥ samudram arṇavam.
2) I 167, 2.

Впрочемъ и берегъ моря можно, пожалуй, толковать въ переносномъ смыслѣ, какъ окраину горизонта.

Тоже воздушное море видимъ мы въ гимнѣ V 55, 5 гдѣ говорится про Марутовъ: „вы поднимаетесь, о Маруты! съ моря (samudratas) вы проливаете дождь, о влажные!“ Въ другомъ мѣстѣ VI 58, 3 дѣйствительно нужно искать samudra на небѣ, когда поэтъ говоритъ про ладьи бога Пушана, которыя движутся внутри samudre antarikše моря — воздуха [1]). Но въ этой картинѣ, на нашъ взглядъ, ясно перенесеніе земныхъ кораблей и моря на облака и небо.

Если въ подобныхъ мѣстахъ возможно миѳологическое толкованіе, то совершенно неприложимо оно къ другимъ, въ которыхъ говорится о рѣкахъ, впадающихъ въ море: здѣсь ужь самое пылкое воображеніе откажется видѣть небесныя рѣки и моря. Такъ семь рѣкъ, которыхъ теченіе орошало область Семирѣчія (нынѣшній Пенджабъ), сливаясь въ Индѣ, текутъ въ море (I 71, 7). Потоки, изливающіеся въ море, упоминаются далѣе въ I 190, 7 и въ III 36, 6 *(āpaḥ samudram rathyeva ǰagmuḥ)*. Въ гимнѣ, посвященномъ Аçвинамъ, божествамъ имѣющимъ какъ мы увидитъ ниже, особенное отношеніе къ морю (VII 70, 2), *samudra* упоминается рядомъ съ потоками (saritaḥ). Эти божества выносятъ Bhuǰyu (I 117, 14) изъ морской влаги на окрыленныхъ коняхъ: они спасаютъ людей отъ гибели на морѣ, переводя ихъ благополучно на другой берегъ [2]). Наконецъ земной характеръ *samudra* ясенъ изъ гимна VI 50, 13, гдѣ призывается, между прочимъ, земля съ морями: (да поможетъ намъ) Тваштаръ съ богами и женами, dyaus (небо) съ богами, земля—съ морями; или VII 49, 2, гдѣ различаются небесныя воды, воды текучія, вырытыя, воды струящіяся сами собою (ручьи) и свѣтлыя, чистыя воды, стремящіяся въ море (samudrārthāḥ).

---

[1]) M. Muller принимаетъ samudre за прилаг. къ antarikše и переводитъ: which move within the watery sky (RV. Transl. I 47).

[2]) См. V 73, 8 и VIII 10, 1.

Если несомнѣно, что уже древніе ведійскіе поэты знали море, то отвѣтъ на вопросъ — какое это море — можетъ быть только одинъ: это индѣйскій океанъ. Мы позволимъ себѣ привести здѣсь слова M. Muller'а, который посвятилъ вопросу о морѣ экскурсъ при переводѣ 19-го гимна первой книги. „Есть важное мѣсто, VIII 95, 2, говоритъ онъ [1]), доказывающее, что ведійскіе поэты, которые, какъ предполагаютъ, знали только верхнее теченіе рѣкъ Пенджаба, прослѣдили величайшую и самую священную изъ нихъ — Sarasvatī, до индѣйскаго океана“. Эта рѣка уже въ древности измѣнила свое теченіе и теперь теряется въ пескахъ въ мѣстѣ называемомъ Vinaçana (исчезновеніе). Но въ ведійскомъ періодѣ, какъ видно изъ VII 95, 1 — 2, она была обильна водою и достигала моря. Она изображена здѣсь какъ превосходящая величиною всѣ другія воды (ст. 1). Она течетъ, чистая, отъ горъ до моря (giribhyaḥ ā samudrāt), зная о великихъ богатствахъ міра и изливаетъ свое тучное молоко (влагу) человѣку. „Здѣсь, по мнѣнію M. Muller'а, *samudra* ясно употребляется въ значеніи моря, индѣйскаго океана, и мы имѣемъ новое указаніе на пространство времени, отдѣляющее ведійскій періодъ отъ періода позднѣйшей санскритской литературы. Хотя вѣроятно невозможно опредѣлить геологически время перемѣнъ, видоизмѣнившихъ южный Пенджабъ и вызвавшихъ исчезновеніе Sarasvatī въ пустынѣ, все же остается во всей силѣ фактъ, что исчезновеніе Sarasvatī послѣдовало позже ведійскаго періода и что во время его воды ея достигали моря“. Въ настоящее время Sarasvatī ничтожная рѣка, къ которой, конечно, неприложимы громкіе эпитеты, украшающіе ее въ гимнахъ, напр. эпитеты *сильнѣйшей* изъ рѣкъ (VI 61, 13) или *матери* рѣкъ (VII 36, 6).

Итакъ можно думать, что разселяясь по естественнымъ путямъ т. е. рѣкамъ, колѣна Аріевъ спускались по ихъ теченію все ниже и ниже и современемъ въ своихъ

---

[1]) Rig-Veda Transl. p. 44.

развѣдкахъ открыли ихъ нижнее теченіе и устье. Въ подобныхъ экскурсіяхъ сложилось понятіе о мѣстѣ слiянія рѣкъ (sam-udra соб. confluvium) и этимъ словомъ было названо море. Разселяясь въ плодородныхъ мѣстахъ, орошаемыхъ притоками Инда, Арійцы не имѣли потребности селиться на безплодномъ берегу моря, не представлявшемъ, при тогдашнемъ положеніи ихъ культуры, осязательныхъ выгодъ. Они не стали записными мореходами, какъ Финикіяне, но все же не чуждались моря и не смотрѣли на него съ дѣтскимъ страхомъ. Они рано начали строить суда, иногда значительныхъ размѣровъ, и спускаться на нихъ по Инду, предпринимая даже поѣздки по морю. Объ этомъ сохранились свидѣтельства гимновъ, которыя, впрочемъ, могутъ считаться свидѣтельствами лишь въ томъ случаѣ, если описываемыя въ нихъ событія мы не перенесемъ на небо, вмѣстѣ съ нѣкоторыми миѳологемя. Мы имѣемъ въ виду описаніе морскаго приключенія, постигшаго нѣкоего Bhuğyu, сына или потомка Тугрова. Въ РВ. [1]) сохранились отрывочные и не вполнѣ ясные намеки на морское путешествіе, въ которомъ Аçвины являются его спасителями. Касаясь, въ главѣ объ Аçвинахъ, подробно этого эпизода, мы замѣтимъ только, что на нашъ взглядъ онъ можетъ служить однимъ изъ наиболѣе вѣскихъ доказательствъ ранняго знакомства индусовъ съ моремъ.

Въ заключеніе этого, далеко не полнаго, очерка ведійской культуры слѣдуетъ коснуться религіозныхъ понятій древнихъ индусовъ, но, посвящая выясненію этихъ понятій рядъ дальнѣйшихъ очерковъ, мы ограничимся здѣсь только нѣкоторыми типическими чертами.

Оставляя въ сторонѣ ведійскихъ боговъ, скажемъ нѣсколько словъ объ отношеніи къ нимъ ихъ чтителей и объ обязанностяхъ, налагаемыхъ, по мнѣнію пѣвцовъ, религіей на людей. Замѣтимъ прежде всего, что и въ этомъ вопросѣ мы не находимъ чего нибудь цѣльнаго и

[1]) I 116, 3 слѣд. 117, 14 слѣд. 112, 6 и 20; 118, 6; 119, 4; 158, 3 слѣд. 182, 5 слѣд.

однообразнаго во всѣхъ гимнахъ. Одни гимны поражаютъ первобытностью, наивностью воззрѣній, въ другихъ воззрѣнія уже значительно выше и нравственнѣе, въ третьихъ находимъ попытки къ систематизаціи, къ философіи религіи. Различіе вѣрованій зависитъ отчасти отъ длиннаго ряда вѣковъ, отдѣляющихъ древнѣйшіе гимны отъ позднѣйшихъ, отчасти отъ различнаго уровня развитія отдѣльныхъ жреческихъ семей, создавшихъ и сохранившихъ гимны. У отдѣльныхъ семей, разроставшихся впослѣдствіи въ родъ, были свои боги, которые благоволили имъ передъ другими и потому пользовались большимъ почетомъ. Если какой нибудь родъ, со своими божествами, получалъ политическое преобладаніе, его боги становились богами цѣлаго народа и подавляли своимъ культомъ культъ мѣстныхъ боговъ. Съ точки зрѣнія пѣвца, прославлявшаго боговъ своего рода-племени, другіе роды со своими богами казались безбожными (adeva, adevayu), богоненавистниками (devanidas), невѣрными (açraddha, avrata) и грѣшниками (enasvat). Подобные эпитеты, разсѣянные во множествѣ по гимнамъ, прилагаются не къ однимъ туземцамъ (dasyu), но и къ арійцамъ и религіозная нетерпимость между единоплеменниками была конечно сильнѣе, нежели между разноплеменниками. Даже высшее и самое распространенное у индусовъ божество, Индра не всюду былъ признаваемъ въ народѣ. Были люди, которые не вѣрили въ него, которые спрашивали: гдѣ же онъ? и говорили: его нѣтъ [1]). „Индры нѣтъ“, такъ говорятъ нѣкоторые; „кто его видѣлъ? кого намъ славить?“ „Я здѣсь, о пѣвецъ! смотри на на меня. Я превосхожу всѣ созданія величіемъ!“ восклицаетъ Индра, какъ бы отвѣчая на вопросы скептиковъ [2]). Такіе люди, принадлежали ли они къ дасіямъ или къ арійцамъ, означаются въ гимнахъ именемъ *anindra* т. е. не чтущіе Индры.

[1]) См. RV. II 12, 5.

[2]) RV. VIII 89, 3 и 4. Na Indraḥ asti iti nema u tva āha kaḥ īṃ dadarça kam abhi stavāma; ayam asmi ğarihaḥ paçya mā iha viçvā ğātāni abhi asmi mahnā.

Божества, чествуемыя разными классами населенія, соотвѣтствовали уровню развитія этихъ классовъ. Какъ всюду и всегда, классы культурные, состоятельные, развитые не удовлетворялись народными богами, богами пастуховъ, охотниковъ, земледѣльцевъ. Между богами существовали тѣ-же градаціи, тѣ-же касты, какъ между людьми. Въ высшихъ слояхъ кое-гдѣ пробивалось стремленіе къ философскому міровоззрѣнію, къ систематизаціи космическихъ обществъ, къ установленію государства боговъ въ томъ видѣ, въ какомъ имъ представлялось государство людей; въ низшихъ — былъ сильно развитъ культъ темныхъ силъ, демоновъ, процвѣтало колдовство, ворожба и фетимизмъ. Авторы ведійскихъ гимновъ принадлежали къ высшему, господствующему сословію, къ совѣтникамъ царей, къ классу, въ рукахъ котораго были судьбы мелкаго люда. Понятно, что и божества гимновъ, свѣтлые Индра, Агни, Сома и Адитьи, были божествами высшаго сословія. Но на ряду съ канонической Ригъ-Ведой до насъ дошла и народная Веда, Атһарва, гимны которой ясно указываютъ на темныя силы, подавлявшія сознаніе низшаго населенія. Она наполнена заклинаніями противъ демоновъ, заговорами противъ колдуновъ и съ цѣлью колдовства и перечисленіемъ цѣлой массы бѣсовъ, преслѣдующихъ человѣка подъ разными образами въ теченіе всей жизни его, при рожденіи, при бракѣ, при смерти. Народная Веда даетъ намъ понятіе о глубокомъ мракѣ, застилавшемъ сознаніе простолюдина, объ ужасахъ наивнаго воображенія, о постоянной тревогѣ, отравлявшей его существованіе. Слѣды ранняго періода, предшествовавшаго періоду свѣтлыхъ олимпійцевъ, разсѣяны кое-гдѣ и въ Ригъ-Ведѣ. Изслѣдователи находятъ необыкновенную первобытность въ ведійскихъ божествахъ, но ведійскій пантеонъ — пантеонъ новый, выдвинутый вѣками культуры, пантеонъ, вызванный переворотомъ въ народномъ сознаніи, пантеонъ, смѣнившій прежнихъ темныхъ и страшныхъ боговъ, злыхъ кровожадныхъ демоновъ, титановъ индусской религіи. Съ появленіемъ олимпійцевъ, демоны теряютъ свою силу и всѣ эти ракшасы, кимидины, пиçачіи, вритры преслѣдуются и уничтожаются Индрою и Агни, главными ракшоһанами (бѣсоистребителями); наступаетъ періодъ свѣта, царство небожителей, господство правды и нравственности. Тысячеглазый Варуна блюдетъ за исполненіемъ нравственнаго закона, истинные боги (satyās) не обманываютъ своихъ чтителей (adroghās); они ведутъ ихъ необманнымъ путемъ (adabdhanīti), даютъ побѣду надъ врагами, обильную добычу, коней, стада и всѣ житейскія блага. Характеристиченъ эпитетъ главныхъ Адитьевъ, Митры и Варуны *akravihastā* (V 62, 6), т. е. неимѣющіе *окровавленныхъ рукъ*. Съ современной точки зрѣнія этотъ эпитетъ представляется образцикомъ самыхъ грубыхъ представленій о божествѣ; но все таки онъ не первобытенъ: нужно думать, что онъ данъ свѣтлымъ богамъ въ отличіе отъ предшествовавшихъ имъ темныхъ и злобныхъ, которыхъ руки были вѣчно обагрены человѣческой кровью.

Здѣсь мы не станемъ останавливаться на слѣдахъ древнѣйшихъ культовъ въ гимнахъ Р. Веды. Для этого потребовалась бы отдѣльная монографія. Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній объ отношеніи ведійскихъ пѣвцовъ и народа къ богамъ.

1. Боги надѣлены человѣческими образами и потребностями. Они живутъ въ небесныхъ чертогахъ, одѣты въ роскошныя одѣянія, ѣздятъ на колесницахъ, окружены толпами слугъ (Индра и Маруты, Варуна и его spaçаs), носятъ тѣже оружія, что и люди, а частью такія, которыя люди носили въ глубокой древности, воюютъ съ демонами и съ врагами Арійцевъ, пріѣзжаютъ къ жертвѣ, садятся вокругъ нея на приготовленной постилкѣ (барһисѣ), пьютъ сому и вкушаютъ жертвенную пищу. Алчущіе и жаждущіе, они спѣшатъ къ жертвѣ (VIII 58, 11) по первому призыву. Пѣвцы ободряютъ Индру, говоря ему: пей смѣло изъ сосуда [1]), пей въ волю, какъ жаждущая антилопа [2]),

[1]) VI 47, 6 dhṛṣat piba kalaçe somam Indra.
[2]) VIII 4, 10; и см. мѣста, собранныя у Muir'a, V 89.

наполни свою утробу [1]), какъ озеро [2]). Тебя называютъ любителемъ сомы, (somakāmam tvā āhuḥ), восклицаетъ поэтъ въ I 104, 9; ты пилъ его, какъ только родился [3]) и мать прославила твое величіе [4]). Индра, говорится въ другомъ мѣстѣ [5]), выпилъ заразъ тридцать sarāṅsi (сосудовъ, чашъ?) сомы. Напившись вдоволь, или правильнѣе, опьяненный, Индра пріобрѣтаетъ ту исполинскую силу, которою побѣждаетъ всѣхъ противниковъ. Выпивая сому, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ пожираетъ быковъ, которыхъ жарятъ ему чтители [6]); онъ пожираетъ ихъ сотнями [7]); для коней его также готовятъ пищу, какъ видно изъ III 35, 7: „тебѣ постланъ *барhисъ*, выжатъ сома, о Индра! приготовлено зерно для ѣды твоимъ гнѣдымъ“ [8]).

Какія чувства возбуждаетъ въ Индрѣ выпитый сома, видно изъ гимна X 119, который мы приводимъ въ переводѣ:

1. Вотъ мое намѣреніе: я дарую корову, коня! Вѣдь я выпилъ сомы?

2. Будто бурные вѣтры, возбудили меня выпитые напитки! Вѣдь я выпилъ сомы?

3. Меня возбудили выпитые напитки, какъ быстрые кони (влекутъ) колесницу. Вѣдь я и т. д.

4. Ко мнѣ достигла молитва, какъ корова (спѣшащая) къ любимому теленку. Вѣдь и т. д.

5. Какъ плотникъ *вандhуру* [9]), огибаю я вокругъ сердца молитву.

6. Даже (ничтожной) пылинкой (akšipat) не представляются мнѣ пять колѣнъ. Вѣдь я и т. д.

---

1) III 35, 6.
2) VIII 12, 23.
3) III 32, 9, 10; VI 46, 2.
4) VII 98, 3.
5) VIII 66, 4.
6) Pačanti te vṛšabhān atsi tešām X 28, 3.
7) V 29, 7; VIII 66, 10.
8) Stīrṇaṃ te barhiḥ sutaḥ Indra somaḥ kṛtā dhānā attave te haribhyām.
9) Vandhura. n. по BR. Sitz des Wagenlenkers oder die Stelle am Ende der Gabeldeichsel.

7. Оба міра (земля и небо) даже не составляютъ половины меня. Вѣдь я и т. д.

8. Небо превосхожу я величіемъ и эту пространную землю. Вѣдь я и т. д.

9. Вотъ, я эту землю поставлю сюда или туда. Вѣдь я и т. д.

10. Быстро это землю переброшу я сюда или туда. Вѣдь я и т. д.

11. Одна половина моя на небѣ, внизъ протянулъ я другую.

12. Я величественъ, я возвышенъ до облаковъ. Вѣдь я пилъ сому [1]).

Гимнъ, чуждый художественной отдѣлки, изображаетъ состояніе, въ которомъ поэтъ представляетъ себѣ бога, напившагося жертвеннаго сомы. Какъ опьяненный человѣкъ, богъ храбрится, превозноситъ себя, хвастаетъ, словомъ думаетъ, что ему „море по колѣна“. Находя по личному опыту такое состояніе блаженнымъ, чтитель Индры считалъ самой пріятной жертвой опьяняющій напитокъ, старался вдоволь напоить своего бога и за это испрашивалъ себѣ великія и богатыя милости.

Итакъ первое требованіе боговъ отъ людей то, чтобы люди кормили ихъ жертвами и поили сомой. Пища и ѣда равно необходимы богамъ, какъ и людямъ. Хотя боги безсмертны, но безсмертіе свое они поддерживаютъ человѣческими жертвами. Въ Çat. Brāhm. IX 5, 1—8, говорится, что сома былъ виновникомъ безсмертія боговъ, именно, когда безсмертіе отошло отъ нихъ, они старались возвратить его религіозными подвигами. Они вылили сому въ Agni и такимъ образомъ сообщили ему безсмертіе, а за тѣмъ пріобрѣли безсмертіе и сами, такъ какъ Агни душа боговъ. Подобныя же мысли встрѣчаются въ гимнахъ Р. Веды, когда, напримѣръ, говорится о сомѣ: „тебя

---

1) Тринадцатый стихъ: я иду, какъ изукрашенный служитель, несущій приношенія богамъ — не вполнѣ идетъ къ Индрѣ. Быть можетъ, здѣсь разумѣется hотаръ боговъ, Агни.

боги пили для безсмертія" [1]). Понятно отсюда, какое огромное значеніе имѣла матеріальная жертва въ глазахъ индусовъ. Просьба не сопровождаемая ею, была совершенно безплодна, но подкрѣпляя ее вкуснымъ сомой, человѣкъ могъ надѣяться получить отъ божества все, чего желалъ: стадъ, потомства, силы и здоровья, побѣды надъ врагами и т. п. Взглядъ древняго индуса на боговъ практическій: онъ угощаетъ ихъ и за это требуетъ исполненія своихъ желаній. Это торговая сдѣлка, при которой одна сторона предлагаетъ извѣстные дары, а другая обязуется отдарить ихъ: *dehi me dadāmi te*—дай мнѣ, а я дамъ тебѣ—вотъ правило, руководившее индуса въ культѣ боговъ, какъ справедливо замѣтилъ проф. Веберъ [2]).

2. Боги, по убѣжденію индусовъ, рождаются, имѣютъ отцовъ и матерей. Ихъ родители то небо и земля, то заря ихъ мать (devānām mātā I 113, 19), то Brahmaṇaspati ихъ отецъ (II 26, 3), то Сома (IX 87, 2; IX 42, 4 и др.), то Адити мать Адитьевъ (Варуны, Митры, Бһаги, Дакши и Анçы). Часто говорится о рожденіи Индры, хотя родители его обыкновенно не называются.

3. Состоянія божественности, безсмертія, могутъ достигать и люди религіозными подвигами. Такъ братья Рибһусы прежде были смертными, а затѣмъ достигли божественности и удѣла въ людскихъ жертвоприношеніяхъ; точно также предки (pitāras) людей стали божествами и помѣщены на небѣ, составляя свиту бога Ямы.

4. Боги не равны между собою по силѣ, значенію и возрасту. Гимнъ I 27, 13 различаетъ между ними великихъ и малыхъ, юныхъ и старыхъ [3]). Различія между ними опредѣляются, какъ мы увидимъ ниже, ихъ исторіей. Каждое божество имѣло свою судьбу, періодъ процвѣтанія и упадка. Гимны открываютъ намъ эти судьбы за извѣстный періодъ времени: мы находимъ въ нихъ однихъ боговъ въ полной

---

[1]) IX 106, 8: tvāṃ devāso amṛtāya kam papuḥ.
[2]) См. Ind. Studien. X 322.
[3]) Namo mahadbhyo namo arbhakebhyo, namo yuvabhyo, namah āçinebhyaḥ.

силѣ, почетѣ, популярности, другихъ—какъ бы въ загонѣ, полузабытыми. Не входя въ подробности, можно сказать вообще, что широкое распространеніе культа извѣстнаго бога обыкновенно свидѣтельствуетъ въ пользу поздняго его происхожденія.

5. Антропоморфическій взглядъ на боговъ опредѣлялъ и отношеніе къ нимъ людей. Приписывая божествамъ человѣческіе вкусы и наклонности, индусъ угождалъ имъ тѣмъ же, чѣмъ подначальный человѣкъ своему властителю. Недостаточно было признавать боговъ и прославлять ихъ; необходимо было приносить имъ жертвы, кормить ихъ и щедро награждать жреческое сословіе, естественныхъ посредниковъ между божествомъ и человѣкомъ. Люди скупые, не приносящіе жертвъ, по понятіямъ того времени, безбожны. Эта мысль проглядываетъ въ ведійскихъ словахъ, означающихъ безбожныхъ и нечестивыхъ: ayağna—не приносящій жертвы (отъ a privat. и yağna — жертва), arādhas—не приносящій даровъ, adāçuri, adāçvas, adāçu отъ корня dāç—(huldigen, verehren, darbringen, verleihen по BR.), paṇi—скупой (также званіе демоновъ) и друг. Богъ Индра, какъ видно изъ нѣкоторыхъ стиховъ, убиваетъ не только *грѣховныхъ* людей (eno dadhānān II 12, 10) и *нечествующихъ его* (martyam ayağyum I 131, 4), но и тѣхъ, которые не выжимаютъ для него сомы [1]). Праведность человѣка опредѣляется тѣмъ, что онъ стелетъ для бога barhis и приноситъ жертву. Поэтому пѣвецъ (въ I 51, 8) внушаетъ Индрѣ: различай между арійцами и дасійцами, карая, подчини нечестивыхъ (avratān) мужу стелющему barhis, будь могучимъ помощникомъ чтущему тебя (yağamānasya) и т. д.

6. Богъ, получающій обильную жертву отъ человѣка, принимаетъ на себя извѣстныя обязательства, поступаетъ на время въ распоряженія жертвоприносителя. Богъ не долженъ останавливаться по дорогѣ, отправляясь къ жертвѣ, не долженъ слушать молитвъ другихъ жрецовъ. Древнѣй-

---

[1]) VIII 14, 15.

шимъ гимнамъ чуждо понятіе о вездѣсущіи божества: божество находится либо на небѣ, либо среди людей, призывающихъ его и не можетъ одновременно быть въ разныхъ мѣстахъ. Поэтому въ гимнахъ иногда встрѣчаются такіе стихи: да не остановятъ твоихъ гнѣдыхъ, богатырскихъ коней, прямохребетныхъ, другіе чтители; минуй ихъ, однихъ за другими; да послужимъ мы тебѣ выжатыми напитками сомы [1]). Иногда при этомъ проглядываетъ мысль, что бога можно удержать, поймать, какъ птицеловы ловятъ птицъ: пріѣзжай сюда, о Индра! на бодрыхъ, павлиноперыхъ гнѣдкахъ; пусть никакіе (люди) не задержатъ тебѣ, какъ птицеловы птицу; минуй ихъ, какъ пустыню [2]).

7. Выше мы уже коснулись богатыхъ даровъ, получаемыхъ брахманами отъ царей. Перечисленіемъ этихъ даровъ и восхваленіемъ царскихъ щедротъ наполнены стихи, часто замыкающіе гимны и называемые въ анукраманикѣ *dhanastutayas*. Щедрость къ брахманамъ уже рано была возведена въ религіозную обязанность, какъ синонимъ благочестія. Съ точки зрѣнія жреческаго сословія, укоренившейся и въ народѣ, тотъ человѣкъ былъ благочестивъ, кто приносилъ богатыя жертвы, при которыхъ конечно и жрецы получали богатые дары, такъ что можно думать, что человѣкъ бѣдный не могъ быть, при всемъ желаніи своемъ, благочестивымъ, во вкусѣ брахмановъ. Жрецы чувствовали внутреннее тяготѣніе ко всему, что было знатно, сильно и богато: они сильно заботились о развитіи религіозности въ высшихъ классахъ, такъ какъ религіозность была соединена съ ихъ личной выгодой; но едва-ли были ревностными пропагандистами ведійскихъ божествъ въ низшихъ сословіяхъ. Имѣя дѣло съ царями и богатыми, они относились съ аристократической чопорностью къ простолюдинамъ, презирали ихъ вѣрованья и обряды и предоставляли ихъ самимъ себѣ. На ряду съ ведійскимъ культомъ, развившимся

---

[1]) III 35, 5. Срав. III 18, 3. X 160, 1.
[2]) III 45, 1.

въ высшихъ сословіяхъ, въ народѣ могли процвѣтать мѣстные культы, исполненные дикихъ обрядовъ и отмѣченные грубымъ фетишизмомъ. Слѣдуетъ всегда помнить, что Р. Веда изображаетъ вѣрованія не *народа* а *общества*, то есть той части народа, которая заставляетъ о себѣ говорить, которая стоитъ во главѣ прогресса, которая заправляетъ массами. Все что молчало, все что таило свои вѣрованія въ чащахъ лѣсовъ, въ уединенныхъ поселкахъ, все что было физически и нравственно забито, все это отстранялось самими же брахманами отъ ведійскихъ вѣрованій, какъ недостойное ихъ и обрекалось проклятію подъ общимъ именемъ dasyu. Не для этой массы рабовъ пѣлись ведійскіе гимны, не для нея приносились жертвы, не надъ нею совершались брахманами обряды. Гимны складывались для тѣхъ, кто былъ могуществен, кто былъ богатъ, кто могъ сторицей вознаграждать брахмановъ за ихъ усердныя молитвы.

Вотъ какія мысли о значеніи щедрости высказываетъ гимнъ X 107:

2. Высоко на небѣ пребываютъ тѣ, кто даютъ дары [1]) кто даетъ коней, тотъ вмѣстѣ съ солнцемъ; кто даетъ золото—вкушаетъ безсмертіе, кто даетъ одежды—продолживаетъ, о сома, свой вѣкъ.

5. Дародатель, приглашенный, идетъ первый; дародатель, какъ предводитель, идетъ впереди; того я считаю властелиномъ людей, кто первый принесъ *дакшину* (даръ).

7. Дакшина даетъ коня, дакшина даетъ корову, дакшина—блестящее золото. Дакшина даруетъ пищу, которая наша жизнь; дакшину разумный человѣкъ дѣлаетъ своей бронею.

8. Щедрые не умираютъ, и не впадаютъ въ бѣдствіе, щедрые не терпятъ вреда, ни потрясенія. Дакшина даетъ имъ все и этотъ міръ и это небо.

9. Щедрые пріобрѣтаютъ благоуханное супружеское ложе передъ (прочими), щедрые—прекрасно одѣтую жену,

---

[1]) Dakšiṇāvantas; dakšiṇā соб. награда за жертвоприношеніе.

щедрые пріобрѣтаютъ эссенцію суры (вина [1]), щедрые первенствуютъ предъ тѣмъ, кто, не будучи званъ, идетъ впереди.

10. Щедрому чистятъ быстраго коня, щедрому достается блистательная дѣва; жилище щедраго, подобно пруду лотоса, изукрашено и блеститъ, какъ чертоги боговъ.

11. Щедраго везутъ хорошо-везущіе кони; легкимъ ходомъ катится колесница дакшины; щедрому, о боги! помогайте въ битвахъ, щедрый побѣдитъ враговъ въ бояхъ.

Изъ гимна видно, что брахманы не скупились на обѣщанія великихъ благъ щедрому человѣку: они рисуютъ ему соблазнительныя картины, подстрекаютъ самолюбіе перспективой почета среди другихъ людей, обѣщаютъ счастье на землѣ, счастье чувственное — прекрасное жилище, красавицу жену, и счастье на небѣ въ будущей жизни. Изъ одного стиха можно заключить, что будущая жизнь исключительно удѣлъ щедрыхъ т. е. благочестивыхъ: щедрые не умираютъ, говоритъ авторъ гимна, а слѣдовательно, можно сдѣлать выводъ, что умираютъ только скупые или, что тоже, нечестивые. Словомъ не было струны въ человѣческомъ сердцѣ, которой не затрогивали бы жрецы, чтобы побудить богатыхъ удѣлять имъ какъ можно болѣе отъ своихъ щедротъ.

Въ заключеніе мы коснемся одного спорнаго вопроса: имѣли ли индусы ведійскаго періода изображенія боговъ? Въ литературѣ брахманическаго періода изображенія боговъ упоминаются довольно часто: напр. въ Adbhutabrāhmaṇa, гдѣ въ числѣ дурныхъ предзнаменованій упоминаются такія, когда daivatapratimāḥ — лики божествъ — смѣются, плачутъ, поютъ, трескаются, открываютъ и закрываютъ глаза [2]), въ Kauçikasūtra, у Ману [3]), у Яджнавалкьи [1]) и др. [2]). Но въ Ведахъ прямыхъ указаній на это нѣтъ.

[1]) Antaḥpeyaṃ surāyāḥ — по BR. das Einschlürfen, Trinken; но это значеніе кажется намъ слишкомъ блѣдно: дѣло идетъ повидимому о лучшей части вина.

[2]) См. Weber — Omina и Portenta стр. 336.

[3]) III 152, 180; IV 39, 130.

Профессоръ Максъ Мюллеръ [3]) говоритъ по этому поводу: „Ведійская религія не знаетъ идоловъ. Культъ идоловъ въ Индіи вторичная формація, позднѣйшая деградація болѣе первобытнаго культа идеальныхъ боговъ“.

Такимъ образомъ приписать идолослуженіе древнимъ индусамъ препятствуетъ Максу Мюллеру его идеальный взглядъ на чистоту древнѣйшаго культа. Какъ здѣсь, такъ и во многихъ другихъ вопросахъ, знаменитый ведистъ склоненъ идеализировать древнее общество, приписывая ему небывалую деликатность, утонченность религіозныхъ и нравственныхъ понятій. Съ реальной точки зрѣнія мы не имѣемъ ничего противъ ведійскаго идолопоклонства, и полагаемъ, что оно было бы вполнѣ согласно съ антропоморфическимъ взглядомъ индусовъ на боговъ. Едва ли можно видѣть деградацію религіозныхъ понятій въ томъ, что, изображая боговъ *человѣческими* чертами въ поэзіи, человѣкъ старается представить образъ ихъ еще нагляднѣе и прибѣгаетъ къ болѣе изобразительнымъ искусствамъ — ваянію или живописи. Напротивъ, примѣненіе этихъ искусствъ къ выраженію религіозной мысли должно считаться прогрессивнымъ шагомъ культуры. Въ виду повсемѣстнаго распространенія матеріальныхъ изображеній божествъ у множества народовъ и во всѣ времена, скорѣе кажется невѣроятною мысль, что древніе индусы не знали ихъ, нежели другая что они дѣлали ихъ. Что же касается успѣховъ въ искусствахъ, то гимны изображаютъ нѣкоторыя изъ нихъ въ такихъ чертахъ, что съ этой стороны едва ли могли быть затрудненія для изготовленія статуй боговъ. Люди, которые ковали оружіе, строили колесницы и украшали себя золотыми вещами, шили, пряли, ткали — едва ли могли затрудниться производствомъ вещественныхъ изображеній боговъ, которыхъ они умѣли описать въ столь

[1]) I 133, 152.

[2]) См. Weber — Omina и Portenta 337 Indische Studien I 41 и V 148, 149.

[3]) Chips from a german Workshop I 38.

яркихъ человѣческихъ чертахъ. Неужели, описывая золотой панцырь Варуны, золотыя кольца на рукахъ и ногахъ Марутовъ, гирлянды лотоса въ рукахъ Аҫвиновъ, разные виды оружія, которымъ вооружены боги (перунъ (vağra) Индры, копья Марутовъ, сѣкиру Пушана, бичъ Аҫвиновъ, лукъ Рудры), изображая въ стихахъ ихъ коней, антилопъ, колесницы и называя боговъ человѣкообразными (nṛpeças III 4, 5), индусы не умѣли придать этимъ описаніямъ болѣе наглядный характеръ, не изготовляли идоловъ, не старались въ матеріи выразить человѣкообразность боговъ?

Болленсенъ, коснувшійся этого вопроса въ статьѣ Die Lieder des Parāçara [1]), приводитъ нѣкоторыя мѣста гимновъ РВ, указывающія, по его мнѣнію, на существованіе изображеній боговъ. Въ II 33, 9 описанъ разрисованный истуканъ Рудры: съ крѣпкими членами, многообразный, страшный, коричневый, онъ раскрашенъ блестящими золотыми *красками*. Другія мѣста, приводимыя Б—номъ, менѣе убѣдительны [2]). Можно привесть еще два стиха, которые получаютъ наглядное объясненіе, если мы допустимъ существованіе идоловъ. Эти стихи VIII 1, 5 и IV 24, 10, гдѣ дѣло идетъ повидимому о продажѣ бога (идола). Въ первомъ поэтъ восклицаетъ: даже за большую цѣну я не продалъ бы тебя, о камнедержецъ! ни за тысячу, ни за *аюту* [3]), (тьму?) о перуноносецъ! ни за сто, о стократъ богатый!

Въ другомъ стихѣ авторъ какъ бы выноситъ своего бога на продажу и спрашиваетъ:

Кто купитъ этого моего Индру за 10 коровъ? Когда вритръ (злыхъ духовъ) онъ (Индра) уничтожитъ, тогда пусть онъ мнѣ отдастъ его назадъ.

Нельзя ли здѣсь видѣть идола Индры, который владѣлецъ его отдаетъ на прокатъ за 10 коровъ?

---

1) Въ Zeit d. deutschen Morgenländ. Gesellschaft. XXII 587 и слѣд.

2) См. также Muir V 453 и 454.

3) Ayutam (отъ *a* privativum и yuta—связанный, соб. несвязанный, неограниченный) обозначаетъ неопредѣленное множество—тьма. M. Muller (Transl. I 254) переводитъ—ten thousand, но съ вопросительнымъ знакомъ.

Пробѣгая въ воображеніи всѣ вышеприведенные факты культуры, почерпнутые изъ гимновъ, мы приходимъ къ убѣжденію, что ведійское общество длиннымъ рядомъ вѣковъ отдалено отъ такъ называемаго патріархальнаго періода. Оно развивалось во всѣхъ направленіяхъ, въ новой родинѣ, находясь въ благопріятныхъ физическихъ условіяхъ. Борьба съ туземцами поддерживала въ пришломъ племени бодрость духа, возбуждала энергію и предпріимчивость. Плодородіе почвы щедро вознаграждало всякій трудъ и давало возможность развиться значительному благосостоянію. Понятно, что при такихъ условіяхъ племя, богато одаренное отъ природы, должно было достигнуть значительныхъ успѣховъ въ культурѣ. И дѣйствительно объ этихъ успѣхахъ свидѣтельствуютъ гимны, и мы имѣли случай указать на нѣкоторые факты, въ которыхъ проглядываетъ *древнѣйшій* періодъ. Къ такимъ survivals, по выраженію Тэйлора, отнесли мы упоминаніе каменнаго оружія у боговъ, уже не употребительнаго у людей, названіе битвы „желаніемъ коровъ“, воина „бьющимся за коровъ“, можетъ быть обозначеніе котла „ямой“, нѣкоторые эпитеты боговъ и т. п. Слѣды прогресса, замѣтные въ каждой отрасли, для насъ особенно важны въ области религіозныхъ представленій, потому что отъ вѣрнаго взгляда на уровень религіознаго развитія зависитъ пониманіе и характера божествъ, и значенія миѳовъ. Какъ ни скуденъ матеріалъ, доставляемый гимнами, все же онъ хоть отчасти выяснилъ, на какомъ уровнѣ развитія стоялъ народъ, котораго миѳологія сохранилась намъ въ массѣ религіозныхъ пѣсенъ. Культурные факты, разсмотрѣнные нами, даютъ намъ почву для изслѣдованія миѳологіи. Они устраняютъ a priori мысль о первобытности ведійскихъ вѣрованій, такъ какъ религія развивалась рука объ руку съ культурой вообще, а въ послѣдней намъ не удалось открыть этой первобытности. Остановиться на бытовой сторонѣ Р. Веды, было для насъ особенно важно, въ виду того, что нѣкоторые изслѣдователи придаютъ гимнамъ такое значеніе, какого они не имѣютъ.

Въ Р. Ведѣ надѣются найти ключъ къ объясненію миѳовъ всѣхъ индоевропейскихъ миѳологій; воззрѣніямъ на природу приписываютъ необыкновенную наивность, отъ которой далеко ушли прочіе народы; божествамъ—непосредственную близость къ явленіямъ природы; въ миѳахъ находятъ ясность и прозрачность, чуждую миѳамъ греческимъ или германскимъ. Какъ въ изслѣдованіяхъ по языку высшей инстанціей служитъ санскритъ, такъ въ вопросахъ миѳологическихъ—гимны Ригъ-Веды. Прежде, добираясь до первоначальнаго значенія какого нибудь корня европейскихъ языковъ, изслѣдователи успокоивались, подводя этотъ корень къ какому нибудь санскритскому съ общимъ значеніемъ *ire, se movere:* теперь, изслѣдуя миѳы, ученые довольствуются предположеніемъ, что эти миѳы обязаны существованіемъ какой нибудь *миѳологической фразѣ* индогерманскаго праязыка, или игрѣ словъ, невѣрно понятой позднѣйшими поколѣніями. Бойкіе миѳологическіе эскизы Макса Мюллера и остроумныя сопоставленія европейскихъ миѳовъ съ ведійскими Куна открыли широкую дорогу къ объясненію народныхъ вѣрованій. Глубокій мракъ, окружавшій ихъ доселѣ, разсѣялся: миѳы становятся ясны какъ день, при первомъ прикосновеніи волшебнаго жезла сравнительной миѳологіи. Вся эта масса причудливыхъ и разнообразныхъ фантастическихъ картинъ — ничто иное какъ безконечный рядъ варіацій на одну или двѣ темы, задаваемыя природой—наивно поэтическое изображеніе грозы или восхода солнца. Всѣ дѣйствующія лица народныхъ сказокъ, пѣсенъ, гимновъ, легендъ — олицетворенія солнца въ разные моменты его дневной или годичной карьеры, всѣ женскіе типы этихъ преданій—только оттиски одного оригинала „*розоперстой*" зари; все враждебное героямъ и героинямъ—черныя тучи, застилающія свѣтъ солнца. Слѣдуетъ только опредѣлить, стоимъ ли мы на почвѣ миѳологіи, и, если это рѣшено, объясненіе миѳа уже не представляетъ труда. Стóитъ приложить только обычные пріемы и миѳъ раскроется самъ собою. Исходя изъ убѣжденія, что всякій миѳъ изо-

бражаетъ либо восходъ солнца, либо грозу, миѳологъ не находитъ никакихъ затрудненій: въ эту широкую рамку укладывается все, а если что нибудь высовывается наружу, то должно быть отсѣчено, какъ позднѣйшая прибавка, деталь, не входившая въ первоначальный планъ. Смыслъ миѳа скрывается въ собственныхъ именахъ и потому прежде всего слѣдуетъ разгадать ихъ нарицательное значеніе. Для этой цѣли обращаются къ санскриту, подбираютъ корень и соб. имя становится однимъ изъ безчисленныхъ эпитетовъ солнца, зари и т. д.

Какое высокое значеніе придается въ настоящее время Ведамъ для сравнительной миѳологіи, видно изъ словъ Макса Мюллера: „Открытіе ведійской миѳологіи, говоритъ этотъ ученый [1]), было для сравнительной миѳологіи тѣмъ же, чѣмъ открытіе санскрита для сравнительной грамматики. Къ счастью, въ Ведахъ нѣтъ *системы* религіи или миѳологіи. Имена употребляются въ одномъ гимнѣ, какъ нарицательныя, въ другомъ—какъ собственныя имена боговъ. Одинъ и тотъ же богъ иногда изображается высшимъ, иногда равнымъ другимъ или подчиненнымъ другимъ богамъ. Природа боговъ еще прозрачна (?) и первоначальное значеніе ихъ, во многихъ случаяхъ, совершенно ясно. Нѣтъ никакой генеалогіи (?), нѣтъ браковъ между богами и богинями (?). Отецъ иногда становится сыномъ, братъ — мужемъ, и женское божество, изображаемое въ одномъ гимнѣ матерью, въ другомъ является женою. Воззрѣнія поэта мѣнялись и съ ними измѣнялась природа боговъ. Нигдѣ не чувствуется столь живо огромное разстояніе, отдѣляющее древнія поэмы Индіи отъ древнѣйшей литературы Греціи, какъ при сравненіи ведійскихъ миѳовъ, которые *всѣ* совершаютъ процессъ образованія (?), съ миѳами уже сформировавшимися и устарѣвшими, на которыхъ основана поэзія Гомера. Истинная ѳеогонія арійскихъ племенъ находится въ Ведахъ. Ѳеогонія Гезіода только воспроизведеніе первоначальной идеи. Нужно

---

1) Essais p. 98.

читать Веды, чтобы узнать, къ какимъ воззрѣніямъ приходитъ неизбѣжно человѣческій духъ, одаренный природнымъ сознаніемъ могущества божества, подъ неотразимымъ вліяніемъ языка, пытающагося выразить сверхчувственныя и отвлеченныя идеи".

Не останавливаемся на подробной провѣркѣ всѣхъ качествъ, которые знаменитый ведистъ открываетъ въ Ведахъ, такъ какъ въ теченіи миѳологическихъ изслѣдованій будемъ имѣть болѣе удобный случай убѣдиться, на сколько прозрачна природа ведійскихъ боговъ, на сколько ясно первоначальное значеніе миѳовъ и насколько Веды чужды всякой генеалогіи. Разборъ цѣлаго цикла миѳовъ укажетъ намъ, справедливо ли мнѣніе Макса Мюллера, что ведійскіе миѳы находятся еще на ступени образованія, что конечно свидѣтельствовало бы о необыкновенной ихъ архаичности. Быть можетъ, эта неопредѣленность ихъ и то обстоятельство, что отношенія боговъ какъ бы не установились, приведетъ насъ къ заключенію совершенно противоположному. Тамъ, гдѣ Максъ Мюллеръ видитъ только начинающій складываться миѳъ, найдемъ мы, быть можетъ, миѳъ уже устарѣлый и пришедшій въ забвеніе; гдѣ онъ усматриваетъ примитивность, найдемъ мы слѣды многовѣковаго развитія, гдѣ онъ открываетъ раннее произведеніе чисто арійскаго духа, укажемъ мы, быть можетъ, вліяніе иноземныхъ религіозныхъ воззрѣній, гдѣ онъ отыскиваетъ однѣ миѳологическія черты, тамъ, быть можетъ, откроются намъ историческія воспоминанія и наконецъ тамъ, гдѣ, при разборѣ греческихъ миѳовъ, онъ ссылается на родственные ведійскіе, придавая послѣднимъ рѣшающій авторитетъ, намъ удастся, быть можетъ, показать, что этотъ авторитетъ весьма сомнителенъ и что ведійскіе миѳы, во многихъ случаяхъ, скорѣе сами могутъ ожидать помощи отъ болѣе прозрачныхъ преданій другихъ народовъ, нежели служить къ ихъ разъясненію. Эти и подобные вопросы составляютъ содержаніе дальнѣйшихъ главъ.

ГЛАВА IV

Асвины.

Приступая къ изображенію характера и значенія Асвиновъ въ ведійской миѳологіи, изслѣдователь живо чувствуетъ недостаточность матеріала, изъ котораго дѣлаетъ выводы. Небольшое число гимновъ (около 55), наполненныхъ общими мѣстами или скудными и темными намеками — вотъ все, что сохранила намъ ведійская старина о двухъ божествахъ, которыхъ культъ, какъ можно заключить изъ нѣкоторыхъ фактовъ, широко процвѣталъ въ глубокой древности. Напрасно среди молитвенныхъ воззваній будемъ мы искать ихъ полной характеристики: они упоминаются какъ божества знакомыя, представляющіяся ясно и отчетливо ведійскому пѣвцу; между тѣмъ уже древнѣйшіе комментаторы, какъ Yāska, Aurṇavābha и др. высказываютъ о нихъ разнорѣчивыя мнѣнія, а изъ современныхъ санскритологовъ ни одинъ не далъ имъ объясненія, которое вполнѣ согласовалось бы со всѣми чертами, какими обрисованы они въ гимнахъ. Эти трудности выростаютъ по мѣрѣ того, какъ мы изучаемъ всѣ отдѣльныя черты: каждый гимнъ вызываетъ въ читателѣ извѣстное представленіе, но это представленіе немедленно разрушается фактами, почерпнутыми изъ слѣдующаго гимна. Главная трудность та, что Асвины составляютъ неразлучную пару и вмѣстѣ съ тѣмъ олицетворяютъ какъ-то явленіе свѣтовое; изслѣдователь ищетъ подобнаго явленія и не находитъ ни одного, вполнѣ объясняющаго собранные имъ факты. Начинаются гаданія и предположенія: большинство ученыхъ высказалось за утреннюю и вечернюю звѣзду; Max Muller — за утро и вечеръ, Зонне —

за двойной извивъ молніи. Если мы прибавимъ къ этому слова Яски [1]): кто же Аҫвины? земля и небо — говорятъ одни, день и ночь — другіе, солнце и мѣсяцъ — третьи, два праведные царя — писатели преданій (puṇyakṛtāv ity aitihāsikāḥ), то получимъ не менѣе семи различныхъ объясненій, изъ которыхъ ни одно не объясняетъ всѣхъ извѣстныхъ фактовъ. Не надѣясь и сами, послѣ столькихъ усилій древнихъ и новыхъ ученыхъ, высказать что нибудь неопровержимо вѣрное, мы изложимъ собранные изъ гимновъ факты и затѣмъ попытаемся объяснить сравнительнымъ путемъ нѣкоторые изъ нихъ.

Появленіе Аҫвиновъ на небѣ всегда сопровождается проблескомъ зари и восходомъ солнца. Они первые провозглашаютъ побѣду свѣта надъ мракомъ ночи. Пѣвецъ Nābhānedhiṣṭha, потомокъ Ману (Mānava) выражаетъ это [2]) слѣдующимъ уподобленіемъ: „когда черная (корова = ночь) стоитъ между багряныхъ коровъ (=лучей зари), я призываю васъ, о Аҫвины, сыны неба!“ Это тотъ моментъ, предшествующій разсвѣту, когда на востокѣ появляются красныя полосы, раздѣляющія мракъ или когда, по нашему народному выраженію, сохранившему еще миѳологическій смыслъ, *черти на кулачки бьются*. Индусы пріурочивали это время къ утреннему чествованію Агни. Передъ разсвѣтомъ зажигали они огни и ждали появленія первыхъ лучей солнца. Поэтому Агни называется спутникомъ Аҫвиновъ и зари [3]).

„Пробудился Агни, читаемъ мы въ I, 157, 1, отъ земли восходитъ солнце; лучезарная, великая заря озарила (мракъ) блескомъ; Аҫвины запрягли колесницу для ѣзды, богъ Савитаръ призвалъ широко и далеко (т. е. всюду) къ дѣятельности весь живой міръ“. „Я прославляю обоихъ богатырей [4]), сего неба властителей, я призываю ихъ, воспѣвая въ пѣсняхъ. Мгновенно сіяя на разсвѣтѣ, стремятся

———

1) Nir. XII 1.
2) RV. X 61, 4.
3) I 44, 2 sağūr açvibhyām ušasā.
4) VI 62, 1.

обнять они предѣлы земли, — обширныя пространства“. „Приходите, *Насатьи!* [1]) вамъ жертвуется *havисъ*, пейте медъ медъ-пьющими устами, вѣдь вашу колесницу раньше зари, блистательную, маслообильную, посылаетъ Савитаръ къ жертвоприношенію“.

Этихъ стиховъ достаточно [2]), чтобы опредѣлить время появленія Аҫвиновъ на небѣ. Согласно съ этимъ они и колесница ихъ носятъ эпитеты, выражающіе ихъ ранній приходъ: сами они называются prātaryuğā т. е. рано запрягающіе [3]), а колесница ихъ — usrayāman [4]) т. е. выѣзжающая раннимъ утромъ — или также prātaryuğ [5]). рано запряженная. Здѣсь являются сами собою вопросы, гдѣ представлялъ себѣ ведійскій поэтъ мѣстопребываніе обоихъ братьевъ, гдѣ та конюшня, въ которой запрягаютъ они коней, отправляясь путешествовать по утреннему небу? На это гимны не даютъ положительнаго отвѣта: иногда самъ пѣвецъ не знаетъ, гдѣ искать дивныхъ близнецовъ—на землѣ, на небѣ или въ воздушномъ океанѣ. „Находитесь ли вы въ пространно-жилищномъ (земномъ кругѣ), или тамъ въ небесномъ свѣтѣ или въ жилищѣ, созданномъ на морѣ, приходите оттуда, о Аҫвины!“ [6]). Иногда они пріурочиваются къ воздушной сферѣ (antarikšam) и призываются прибыть „съ высокаго неба, съ горы и водъ“ [7]) Иногда поэтъ ищетъ ихъ въ обществѣ другихъ боговъ, на колесницѣ Индры, въ жилищѣ Ваю или вмѣстѣ съ Адитьями и Рибhавасами, или на *шагахъ*

———

1) I, 34, 10.
2) Для тѣхъ, кто желалъ бы дополнить цитаты, приводимъ еще слѣд. мѣста: I 47, 7, Аҫвины приходятъ sākaṃ sūryasya raçmibhiḥ, т. е. вмѣстѣ съ лучами солнца; VIII 35 въ каждой строфѣ они названы: sağošasā ušasā sūryeṇa — спутниками зари и солнца (ср. также V 75, 9; VIII 5, 2; VIII 9, 17); „разсвѣтаютъ зари, о Аҫвины! пѣвцы приносятъ вамъ молитвы; въ пространный блескъ одѣлся богъ Савитаръ“ и т. д. VII 72, 4.
3) RV. I 22, 1. Ср. Nir. XII 4.
4) VII 71, 4.
5) X 41, 2.
6) RV. VIII 10, 1 yat stho dīrghaprasadmani yad vā adaḥ ročane divaḥ, yad vā samudre adhy ākṛte gṛhe ataḥ ā yātam açvinā.
7) V 76, 4.

бога Вишну [1]). Иногда обращается къ нимъ съ вопросомъ: „гдѣ вы находитесь, куда идете и куда летите подобно соколамъ?“ [2]). Можно думать, что Индусъ представлялъ ихъ себѣ, появляющимися оттуда же, откуда являются первые лучи солнца и затѣмъ само солнце, т. е. изъ пространнаго воздушнаго моря, которое окружаетъ землю.

Такъ какъ главная роль Аçвиновъ въ природѣ, заключается въ движеніи по небу, воображеніе поэтовъ надѣляетъ ихъ дивной колесницей и съ особенной любовью останавливается на ея описаніи.

Она несется по воздушному морю [3]), съ быстротою птицы [4]), или мгновенія ока [5]), или мысли [6]); быстро обѣгаетъ все небо, почему носитъ эпитетъ parïğman (т. е. кругомъ странствующая [7]): она нетлѣнна — amartyaḥ [8]), какъ сами божества, возсѣдающія на ней, и отдѣльныя части ея сдѣланы втройнѣ: три сидѣнья (trivandhura [9]), три колеса (tričakra [10]). Такую чудесную колесницу построили имъ божественные художники Рибhавасы, какъ видно изъ стиха X 39, 12: „приходите, о Аçвины! на колесницѣ быстрѣе мысли, которую создали вамъ Рибhавасы“, а также изъ гимна I 161, посвященнаго послѣднимъ.

Озаряя природу лучами, конечно, колесница эта должна сіять золотомъ, и поэты не щадятъ этого металла на ея украшеніе: у нея золотыя колеса, оси, спицы, возжи и т. д. [11]); на ней тысяча знаменъ и тысяча блестящихъ покрововъ [12]); путь, пробѣгаемый ею, блеститъ золотомъ,

---

1) VIII 9, 12.
2) VIII 62, 4; V 74, 2 и 3; VI 63, 1.
3) I 30, 18. Samudre Саяна по обыкновенію толкуетъ antarikše.
4) I 46, 3.
5) VIII 62, 2: nimišaç čit ğavīyasā rathena ā yātam açvinā.
6) I 117, 2; I 118, 1; I 119, 1.
7) IV 45, 1; I 20, 3; X 39, 1; X 41, 1.
8) I 30, 18.
9) I 47, 2; I 118, 1 и 2; I 157, 3; VII 71, 4 etc.
10) I 157, 3; 183, 1; 118, 2. Ниже мы увидимъ причину такого устройства.
11) I 180, 1; IV 44, 4 и 5; V 77, 3; VIII 28, 29 и 35; VIII 8, 2. VIII 22, 5 и др.
12) I 119, 1; VIII 8, 11 и 14.

почему Аçвины часто называются *златопутными* (hiraṇyavartanī [1]). Обладая такою колесницей, Аçвины всегда считались самыми быстрыми между богами. Легенды браманическаго періода разсказываютъ, какъ они побѣдили въ бѣгѣ другихъ боговъ. Одно изъ такихъ сказаній приводитъ Саяна въ поясненіи къ RV. I 116, 17. „Савитаръ пожелалъ отдать свою дочь Сурью царю Сомѣ: за Сурью сватались всѣ боги и сказали другъ другу: сдѣлавъ Адитью цѣлью, побѣжимъ въ состязаніи; кто изъ насъ побѣдитъ, того она будетъ. Тогда побѣдили Аçвины и Сурья взошла на ихъ колесницу“ [2]). Какъ отличные возничіе, они носятъ эпитеты rathītamā I 22, 2 превосходная степень отъ rathī—возница.

Характеристичнымъ для Аçвиновъ является въ нѣкоторыхъ гимнахъ то, что колесница ихъ запряжена осломъ: „когда запрягается, говорится въ I 34, 9, о Насатьи! оселъ, на которомъ вы подъѣзжаете къ жертвоприношенію?“ Тоже животное упоминается въ Ait. Brāhm. (gardabharathena Açvinā udağayatām) и оно то въ состязаніи перегнало коней и быковъ другихъ боговъ. Въ одномъ мѣстѣ [3]) разсказывается, что когда Аçвины явились въ жилище Диводасы, одного изъ покровительствуемыхъ ими смертныхъ, въ ихъ колесницу рядомъ съ быкомъ былъ запряженъ çiñçumārah—животное не совсѣмъ опредѣленное, по Саянѣ grāha, т. е. крокодилъ [4]). Но чаще упоминаются дивные кони Аçвиновъ [5]), сравниваемые по быстротѣ съ птицами или даже *отождествляемые* съ соколами (I 180, 1) и гусями (V 74, 9). Иногда трудно рѣшить, названы ли кони птицами

---

1) I 92, 18; V 75, 2.
2) См. также Ait. Brāh. pp. 270—273 перевода Haug'a. Этой легенды коснемся мы снова при сравненіи Аçвиновъ съ Діоскурами.
3) RV. I 116, 18.
4) BR. считаютъ справедливо çiñçumāra тождественнымъ съ çiçumāra, которое толкуется delphinus gangeticus. Саяна, глоссируя стихъ I 116, 18 замѣчаетъ: tasmin rathe vṛšabho'naḍvān çiñçumāro grāhaçča parasparavirudhāv api svasāmarthyaprakaṭanāya yuktau т. е. быкъ и крокодилъ, хотя и мѣшающіе другъ другу, запряжены для обнаруженія ихъ приспособленности.
5) I 181, 2; IV 45, 4 и др.

или поэтъ представлялъ себѣ дѣйствительныхъ птицъ. Напр. V 75, 5, говорится: на птицахъ спустились вы, о Аçвины, къ Чьяванѣ; или VIII 5, 22: когда же чествовалъ васъ, о богатыри, Тугровичъ, ввергнутый въ море, что колесница ваша на птицахъ прилетѣла? [1]) и ст. 33: да принесутъ васъ сюда къ хорошо жертвующему мужу окрыленныя птицы [2]).

Быстрое распространенiе утренняго свѣта, котораго Аçвины являются первыми вѣстниками, выражаютъ поэты метафорически, придавая колесницѣ необыкновенные размѣры. „Да прiѣдетъ сюда [3]) ваша золотая колесница, наталкиваясь на небо и землю, съ могучими конями, оставляя за собою путь жертвеннаго масла, сверкая шинами, носительница пищи, повелительница мужей, обильная дарами". „Одно колесо ея утвердили вы на головѣ быка (земли?), а другое движется вокругъ неба" [4]).

Таковыми представлялъ себѣ индусъ Аçвиновъ въ ихъ внѣшнемъ видѣ. Перечислимъ теперь ихъ эпитеты, чтобы ближе подойти къ этимъ личностямъ.

Расточая просителямъ дары, они являются богатыми и щедрыми — purubhuğau, соб. многоимущими [5]); какъ чудесные цѣлители всякихъ недуговъ (см. ниже) называются они purudaṅsasā, т. е. богатые чудесами [6]); привѣтствуемые

---

[1]) Yad vāṃ ratho vibhiš patāt.

[2]) Въ ст. I 118, 5 находимъ указанiе на цвѣтъ коней или птицъ Аçвиновъ: да привезутъ васъ (къ намъ) близко прекрасные окрыленные кони, красныя птицы (vayaḥ arušāḥ). Ср. IV 43, 6; V 73, 5.

[3]) VII 69, 1.

[4]) Ny aghnyasya mūrdhani čakraṃ rathasya yemathuḥ, pari dyām anyad īyate I 30, 19. Саяна считаетъ голову быка вершиной горы: aghnyasya hantum vināçayitum açakyasya dṛḍhasya parvatasya mūrdhany upari čakram niyamitavantau etc.

[5]) См. I 3, 1; 116, 13 и 14; V 49, 1 и др. Саяна глоссируетъ vistīrṇabhuğau bahubhoginau vā.

[6]) Саяна: bahukarmāṇau. I 3, 2; VI 63, 10; VIII 9, 5; 76, 6. Употребительны обѣ основы: purudaṅsa и purudaṅsas; daṅsas — знач. чудесное дѣло, чудесная сила боговъ. Корень daṅs сохранился въ зендс. daṅh — обучать и представляетъ осложненiе корня dā — знать, греч. δέδαε, δεδαώς, зенд. dānu — мудрый (см. Curtius — Grundzüge № 255 c.), Fick — Vergl. Wörterbuch s. vv. dā, da, das, dans и dansas). Bezzenberger (Zeit. XXII p. 480)

раннимъ утромъ огнями жертвъ, они носятъ эпитетъ dīdyagnī, т. е. со свѣтлыми огнями [1]). Подобно Индрѣ и и Агни, они уничтожаютъ враговъ (демоновъ тьмы) и раздѣляютъ съ первымъ названiе убiйцъ Вритры vṛtrahantamā [2]). Стремительный характеръ ихъ бѣга выражается въ эпитетѣ bhuraṇā—подвижные, бурные [3]). На быстроту указываютъ также эпитеты: nṛtū [4]), соб. плясуны, manoğavasā [5]), быстрые какъ мысль и dravatpāṇī [6]), соб. быстрокопытные, но въ приложенiи къ Аçвинамъ вѣроятно имѣющiе быстро-копытныхъ коней. Далѣе они рисуются обыкновенно прекрасными—valgū [7]), юношами—yuvānā [8]), блистательными—çubhrā [9]), украшенными золотомъ—hiraṇyapeçasā [10]) и гирляндами лотуса—puškarasrağā [11]). Послѣднiе эпитеты объясняются свѣжестью и красотою утра, котораго Аçвины представители. Важнѣе два другiя имени, прилагающiяся къ нимъ всего чаще: *dasrā*—чудодѣйственные [12]) и *nāsatyā* [13]). Въ позднѣйшей литературѣ они стали именами собственными обоихъ братьевъ [14]). Уже древнѣйшiе глоссаторы, какъ видно изъ комментарiя Саяны, ломали себѣ голову надъ объясненiемъ обоихъ эпитетовъ и высказывали разнорѣчивыя мнѣнiя. Первый эпитетъ *dasrau* Саяна къ I 3, 3

указываетъ соотвѣтствiе ведiйскому purudaṅsas въ греч. compos. πολυδηνες, сохраненномъ глоссой Hesych. πολυδήνεα, πολύβουλον. Къ тому же корню справедливо относитъ онъ соб. имя Su-dās (см. выше), сравнивая его съ зенд. hu-dhāo — мудрый.

[1]) I 15, 11. Vāl. 9, 2.

[2]) VIII 8, 9 и 22.

[3]) I 117, 11; VII 67, 8; X 29, 1.

[4]) VI 63, 5.

[5]) VIII 22, 16.

[6]) I 3, 1. По Саянѣ: havir grahaṇāya dravadbhyām dhavadbhyām pāṇibhyām upetau.

[7]) VI 62, 5; VI 63, 1.

[8]) VII 67, 10.

[9]) VII 68, 1,

[10]) VIII 8, 2.

[11]) X 184, 2.

[12]) I 3, 3; I 30, 17 и 18; I 47, 3; I 92, 16; I 112, 24; I 117, 22 и т. д.

[13]) I 3, 3; I 34 (7, 10, 11); I 46, 5; I 47, 7 и 9 и т. д.

[14]) M. Muller, Lectures II series p. 491 и Kuhn, Zeit. I 442; BR. s. v.

толкуетъ въ значеніи истребителей, хотя колеблется между выборомъ объектовъ, истребители враговъ или болѣзней; за послѣднее, по его мнѣнію, говоритъ названіе bhišağau врачи, придаваемое имъ также въ Ведахъ [1]). Составители С.-Пет. словаря относятъ *dasra* къ тому же корню, который является въ daṅsana, daṅsas и др. и выводятъ значеніе *чудодѣйственный, чудотворный,* что, конечно, удачнѣе толкованія индусскаго филолога. Для nāsatyau Саяна къ RV. VIII 5, 23 [2]) приводитъ толкованія, принадлежащія древнимъ авторитетамъ, Yāska, Aurṇavābhaḥ и Āgrāyaṇa. Первое объясненіе дѣлитъ na — asatyau = nāsatyau т. е. не неправедные, не лживые. Второе видитъ въ nāsatya *вожаковъ правды,* считая nā за слово nā (имен. отъ nṛ) мужъ, которое, постоянно объясняется комментаторомъ изъ *netar*—вожатый. Наконецъ третье мнѣніе дѣлитъ nāsa + tyau—и видитъ въ nāsā—имя существ. *носъ* т. е. nāsatyau значитъ *носастый.* Изъ этихъ трехъ объясненій, второе, по мнѣнію составителей С.-П. словаря, невозможно, а первое и третье мало вѣроятны; но предложить отъ себя новое они не сочли возможнымъ. Дѣйствительно, европейская наука еще такъ мало знакома съ древнѣйшими миѳологическими воззрѣніями индусовъ, воззрѣніями, предшествовавшими ведійскому періоду, что трудно рѣшиться выставить толкованіе имени, въ которомъ уже пѣвцы гимновъ не отдаютъ себѣ отчета. Названіе Nāsatya однажды въ RV. встрѣчается въ единственномъ числѣ въ такомъ стихѣ, гдѣ можетъ быть сомнѣніе въ личности, которую оно обозначаетъ. Пѣвецъ обращается къ богу Агни съ вопросами, IV 3, 5: Какъ будешь ты, Агни, жаловаться Варунѣ, какъ Діаусу? какой нашъ грѣхъ? какъ Митрѣ дародателю, какъ скажешь ты землѣ, что̀ Аріаману, что̀ Bhагѣ?

---

[1]) Саяна: çatrūṇām upakšayitārau, yadvā devavaidyatvena rogāṇām upakšayitārau: açvinau vai devānām bhišağāviti çruteḥ.

[2]) Na satyāv asatyau, na asatyau nāsatyau, yadvā satyasya netārau nāsikāprabhavau vā; uktaṃ ča bhagavatā yāskena: satyāv eva nāsatyāv ity aurnavābhaḥ, satyasya prāṇetārāv ity āgrāyaṇaḥ nāsikāprabhavau veti. См. Nir. 6, 13.

6. Возрастая на жертвенникахъ, что̀ скажешь ты Ватѣ могучему, *быстроходному,* что̀ блуждающему кругомъ Насатьѣ [1]), что̀, о Агни, убивающему людей Рудрѣ?

Ктоже этотъ блуждающій Насатья? По Саянѣ одинъ изъ Açвиновъ, по BR., можетъ быть, Вата (вѣтръ), упоминаемый въ томъ же стихѣ. Сравнивая этотъ стихъ съ предыдущими, въ которыхъ каждое полустишіе содержитъ два имени божествъ, едва ли можно подразумѣвать Вату; скорѣе Nāsatya какое нибудь другое божество, характеръ котораго опредѣляется предыдущимъ Ватой и послѣдующимъ Рудрой, олицетвореніями бурнаго вѣтра; но какое это божество—сказать трудно.

Не проливаетъ свѣта на значеніе Насатьи и соотвѣтствующее эранское имя Nāoṅhaithya. Это злой духъ (daêva), насылающій порокъ гордости на людей, личный противникъ богини Armaiti; но Зендавеста приводитъ только его имя безъ всякихъ другихъ указаній. Vend. 10, 17: „я отражаю Андру, я отражаю Çauru [2]), я отражаю Nāoṅhaithi прочь отъ жилья, отъ деревни, города, страны". Замѣчательна только обстановка эранскаго Nāoṅhaithya: онъ является среди двухъ именъ, хорошо знакомыхъ индусской миѳологіи: Indra (точнѣе Andra) есть индусскій Индра, Çaurva = инд. Çarvá — одинъ изъ ведійскихъ эпитетовъ Çiva — Rudra, а впослѣдствіи очень распространное названіе Çивы [3]). Боги древніе, индо-эранскіе, сдѣлались, по обыкновенію, злыми духами и борются противъ новыхъ божественныхъ личностей. Тождество именъ, конечно, указываетъ на глубокую древность, вводя насъ въ періодъ,

---

[1]) Pariğmane nāsatyāya kše bravaḥ, kad agne rudrāya nṛghne. Слово kše, какъ испорченное, мы оставили безъ перевода.—Комментаторъ глоссируетъ pṛthivyai—землѣ, какъ будто бы въ Samhitā стояло kšme или kšame. Bollensen—въ статьѣ zur Herstellung des Veda (Or. и Occ. II 480), предлагаетъ читать вмѣсто kše—ukšṇe (дат. пад. отъ ukšan—ороситель, быкъ): dem herumwandelnden Nasatya, dem träufelnden. Съ этой коньектурой соглашается и Грассманнъ (Wörterb. s. v. kšā).

[2]) Винит. падежи отъ Çaurva и Nāoṅhaithya.

[3]) Въ RV. çarva не встрѣчается, но извѣстно изъ Ath. V. 6, 93, 1, 2, гдѣ представляетъ, повидимому, эпитетъ какого то бога стрѣлка astar.

предшествовавшій ведійскому, когда оба арійскіе народа имѣли еще одни и тѣже вѣрованія. Можно думать, что имя Nāsatya, употреблявшееся еще до выселенія индусовъ въ Индію, было принесено ими въ новую родину, какъ завѣтъ старины и переходило отъ поколѣнія къ поколѣнію, причемъ его первоначальное значеніе было забыто. Оно столь-же темно уже въ ведійскомъ періодѣ, какъ имя Ādityа, и по своему образованію сильно напоминаетъ послѣднее. Какъ Āditya происходитъ, какъ metronymicon, отъ Aditi, такъ nāsatya отъ предполагаемаго Nasati. Конечно это сходство не объясняетъ намъ первоначальнаго значенія nāsatyau, сыновъ nasati, но по крайней мѣрѣ указываетъ, что обычное производство отъ na-asatya, считаемое Грассманномъ неоспоримымъ, невѣрно. Если бы мы не боялись увеличить число коньектуръ, которыми и такъ богата индусская миѳологія, мы предложили бы слѣдующее. Матерью Аçвиновъ называется Saraṇyū, отцемъ Вивасватъ. Всѣ согласны, что подъ вторымъ разумѣется солнечное божество, но относительно первой существуетъ разногласіе между двумя такими знатоками, какъ Кунъ и Максъ-Мюллеръ: первый [1]) считаетъ ее грозовой тучей (die stürmische Wetterwolke), второй [2])—зарею. Ниже мы подробно разберемъ оба мнѣнія и приведемъ основанія, по которымъ и то и другое намъ кажется равно несостоятельнымъ. Думаемъ, что Saraṇyū, представительница мрака, божество ночное и лунное. Если такова мать Аçвиновъ — Saraṇyū, можно думать, что мать Nāsatyau, неизвѣстная намъ Nasati, есть другое названіе того же божества. Корень nas—выражаетъ понятіе движенія [3]), такъ что *Nasati* означало бы: *идущую,*

---

[1]) Zeitschr. f. Verg. Spr. I 446.

[2]) Lectures II ser. p. 485.

[3]) Грассманнъ (Wörterbuch s. v. nas) даетъ этому глаголу значеніе „mit Lust herangehn“, изъ котораго въ греческомъ развилось значеніе „возвращенія“ (νέομαι, νόστος), въ вед. санскритѣ знач. liebevoll herangehen, sich gesellen. Curtius — Grundzüge № 432 сопоставляетъ греч. и санскрит. глаголъ и къ корню νες относитъ, между прочимъ, соб. имя Νέστωρ, которому придаетъ нарицательное значеніе: Führer, Heimführer. Если мы вспомнимъ, что тѣже Аçвины, которые въ эпитетѣ Nāsatyau являются сынами Nasati, носятъ также

шествующую, быть можетъ *удаляющуюся* т. е. *ночь,* или луну, исчезающую при восходѣ солнца. Понятно, что настаивать на этомъ объясненіи мы не можемъ, но увѣрены, что Nāsatyau не значитъ ни *„не невѣрные“*, по Грассманну, ни *носастые,* по индусскому производству, а правильный metronymicon отъ Nasati, какое бы ни было значеніе этого слова.

Продолжая обзоръ эпитетовъ Аçвиновъ, останавливаемся на нѣкоторыхъ, которые они раздѣляютъ съ другою парою боговъ Индрой и Агни. Извѣстно, что въ немаломъ числѣ гимновъ эти оба божества призываются вмѣстѣ, подобно Митрѣ и Варунѣ, и что Агни носитъ часто одинаковые эпитеты съ громовникомъ Индрой; потому считаемъ не лишеннымъ значенія сходство эпитетовъ Nāsatyau съ парой Yndrāgnī. Какъ послѣдніе называются [1]) çambhuvā—благодѣтельными, такъ и первые [2]). Въ VII 73, 4 Аçвины называются *rakšohanā* демоноубійцами, и тамъ же vīḍupāṇī—крѣпкодланнами, а въ I 109, 4, въ гимнѣ, посвященномъ Индрѣ и Агни, послѣдніе называются açvinā... supāṇī; это мѣсто замѣчательно, потому что açvinā — соб. конные, имѣющіе коней, употреблено въ нарицательномъ смыслѣ, что̀ показываетъ относительную недавность употребленія этого слова, какъ собственнаго имени близнецовъ — боговъ. Обладателями пышнаго богатства—*ǧenyāvasū* называются обѣ пары: Аçвины [3]) и Yndrāgnī [4]). Vṛšaṇau—богатырскіе — также ихъ общій эпитетъ [5]). Наконецъ, какъ Yndrāgnī принадлежитъ эпитетъ ihehamātarā [6]), по B. R.

эпитетъ Sindhumātārau—которыхъ мать влага (или море?), то невольно приходятъ на мысль названія рѣкъ или рѣчныхъ боговъ, образованныя изъ корня νες. Νέσσος — сынъ Океана и Ѳетиды, рѣка во Ѳракіи (нынѣш. Mesto); Νέσσος кентавръ, перевозившій черезъ рѣку Euenos, Νεσσωνίς — озеро на востокъ отъ Лариссы, Νέστος — рѣка во Ѳракіи, а также въ Илліріи.

[1]) VI 60, 14.

[2]) VIII 8, 19; VI 62, 5.

[3]) VII 74, 3.

[4]) VIII 38, 7.

[5]) Аçвины въ I 112, 8; VII, 74, 3. Индра и Агни въ I 108, 3.

[6]) VI 59, 2.

von deren Müttern die eine hier, die andere dort ist, такъ про Açвиновъ говорится [1]) что они ihehağātau т. е. рождены здѣсь и тамъ. Между другими эпитетами упомянемъ также çubhaspatī владѣтели красы, эпитетъ, принадлежащій Açвинамъ исключительно [2]).

О происхожденіи Açвиновъ говоритъ названіе divo napātā [3]) сыны неба или Діауса.

Для дальнѣйшей характеристики Açвиновъ имѣетъ значеніе то обстоятельство, что они, какъ Индра, Парджанья и друг. связаны съ элементомъ воды. На это указываютъ и нѣкоторые ихъ эпитеты и просьбы, обращенныя къ нимъ о ниспосланіи дождя. Они сами происходятъ изъ водъ и носятъ названіе sindhumātarā въ I 46, 2, которое Саяна къ этому мѣсту толкуетъ samudramātṛkau, т. е. имѣющіе матерью море, прибавляя, что Açвины называются такъ на тѣхъ же правахъ, какъ солнце и мѣсяцъ, которые, по мнѣнію нѣкоторыхъ, съ ними тождественны [4]). Другой эпитетъ, заключающій также слово sindhu, sindhuvāhasā [5]), по издателямъ С.-Петер. словаря — проѣзжающіе потокъ, а по Саянѣ — источающіе рѣки [6]). По I 112, 9 они источаютъ медвяную рѣку (sindhum madhumantam), а въ VIII 5, 21 мы читаемъ просьбу къ нимъ о ниспосланіи дождя: отворите намъ, о приводящіе день! небесныя услады и потоки, какъ двери [7]). Таже мысль является въ началѣ того же гимна (ст. 6), гдѣ дождь называется жертвеннымъ масломъ: оросите хранимому добрымъ богомъ, благочестивому, жертвенными маслами (ghṛtaiḥ) тучное и постоянное

---

1) I 181, 4 и IV 43, 7.

2) I 47, 5; I 34, 6; V 75, 8; VIII 5, 5 и 11 и мн. др.

3) I 182, 1; I 184, 1; IV 44, 2.

4) Yadyapi sūryačandramasāv eva samudrağau tathāpy açvinoḥ kešāṃčinmate tadrūpatvāt tathātvam.

5) V 75, 2.

6) Nadīnām pravāhayitārau vṛšṭipreraṇena — т. е. ниспосланіемъ дождя. Объясненіе Грассманна: „Ströme von Opfertränken empfangend" кажется намъ искусственнымъ.

7) Uta no divyā iša uta sindhūnr aharvidā, apa dvārā iva varšathaḥ. Саяна глоссируетъ: apo asmadartham dvārena čhidreṇevāpavaršathaḥ meghād apakṛšya yuvāṃ sinčathaḥ.

пастбище [1]). Какого рода влагу даютъ Açвины можно судить изъ I 157, 2, гдѣ говорится, что они орошаютъ медвянымъ масломъ поле (?), *въ то время, когда запрягаютъ колесницу* [2]). Мы знаемъ, что это время раннее утро и потому подъ медвянымъ *ghṛta* можно разумѣть только росу. Еще яснѣе это выражено въ другомъ мѣстѣ [3]), гдѣ упоминается какая-то рѣка Rasā, которую Açвины сдѣлали тучною волнами. По Нируктѣ [4]) это не простая рѣка, а воздушная antarikšanadī и изъ нѣкоторыхъ стиховъ [5]) видно, что ее нужно искать не на землѣ, а на небѣ и что она вѣроятно впадаетъ въ samudra — небесное море. Санскритское rasā соотвѣтствуетъ зендскому rañhā, названію рѣки, въ которой зендологи находятъ Сыръ-Дарью (Яксартъ [6]). Быть можетъ оно и такъ, но нужно сознаться, что показанія Зендавесты и Бундегеша сильно напоминаютъ миѳическую географію. Въ Миһръ-囲яштѣ (104), говорится, что Митра поражаетъ все, что лежитъ въ восточной Индіи или въ западной Нигһнѣ, что въ степяхъ Ранги и у предѣловъ этой земли [7]). Слѣдовательно по эранскимъ воззрѣніямъ Ранга составляетъ границу извѣстной имъ земли. А въ Бундегешѣ (гл. 20-я) сообщается, что обѣ великія рѣки Аргъ-рутъ (Ранга) и Вахъ-рутъ обтекаютъ края земли и сходятся снова вмѣстѣ въ морѣ Воурукаша. Не-

---

1) Tā sudevāya dāçuše sumedhām avitāriṇīm, ghṛtair gavyūtim ukšatam.

2) Yad yuñğāthe vṛšaṇam açvinā ratham ghṛtena no madhunā kšatram ukšatam. Нельзя ли вмѣсто kšatram — господство — здѣсь читать kšetram — поле? Это чтеніе можно было бы подкрѣпить, напримѣръ, стихомъ I 112, 22 yābhir naraṃ gošuyudhaṃ... kšetrasya sātā... ğinvathaḥ tābhir ū šu ūtibhir açvinā ā gatam.

3) I 112, 12.

4) N. 11, 25.

5) IX 41, 6; X 108, 1 и 2, 121, 4.

6) См. Spiegel—Eran. p. 281. Avesta III p. 96. Windischmann—Zoroastrische Studien p. 187. Justi—Handbuch der Zendsprache s. v.

7) По Виндишманну Zor. St. 184: was in der Tiefe der Ranha und was in der Mitte dieser Erde. По Коссовичу: quidquid in Orientali Hindo occupat (ille), quidquid in occidentali Nighna, quidquid in desertis (fluminis) Rañhae, quidquid ultimum hujus terrae (Decem Sendavestae Excerpta p. 110). Paul de Lagarde полагаетъ, что извѣстная рѣка ʽΡᾶ соотвѣтствуетъ зендской Rañha, хотя послѣдняя конечно не Волга. Gesam. Abhandlungen p. 263.

опредѣленность ведійской и эранской рѣки и тождество названія у обоихъ народовъ, кажется, должны быть истолкованы въ томъ смыслѣ, что въ индо-эранскомъ періодѣ это слово обозначало не земную, а небесную рѣку и эта рѣка по корню то же, что наше слово *роса*. Наше слово, даетъ ключъ къ разъясненію миѳа: изъ миѳической небесной рѣки впослѣдствіи создалась рѣка земная, т. е. названіе *rasā* было пріурочено къ какой нибудь дѣйствительной, хотя весьма удаленной, рѣкѣ. Эранцы назвали такъ Яксартъ, въ которомъ видѣли границу земнаго круга, Индусы—можетъ быть другую рѣку, но какую именно намъ неизвѣстно [1]). Итакъ мы понимаемъ миѳологически вышеприведенный стихъ объ Аçвинахъ и видимъ въ рѣкѣ Расѣ небесную рѣку, источающую росу на землю. Орошая природу каплями небесной влаги — madhu или ghṛtam — Аçвины носятъ эпитетъ *владѣтелей влаги* — dānunaspatī [2]), *медвяныхъ* mādhvī [3]) и *везущихъ медъ* — madhuvāhanā [4]). Этотъ медъ помѣщается на ихъ колесницѣ [5]) и они везутъ его въ медообильномъ мѣхѣ [6]).

Какъ у Индры перунъ (vağra), такъ и у нихъ есть орудіе—кнутъ, каплющій медомъ *kaçā madhumatī* [7]) и его ударъ приноситъ всякія блага. Такъ въ стихѣ I 157, 4 поэтъ проситъ Аçвиновъ: „привезите намъ силу, о Аçвины! окропите насъ медоточивымъ бичемъ, продлите нашъ вѣкъ, сотрите недуги, удалите враговъ и будьте намъ помощниками [8]).

---

1) Рѣка Раса упоминается на ряду съ рѣками anitabhā, kubhā, krumus, sindhus RV. V 53, 9. Въ большинствѣ мѣстъ нужно видѣть нарицат. значеніе влаги или рѣки. Въ V 41, 15 Rasā называется великой матерью (mātā mahī), протягивающей руку и стремящейся впередъ.

2) VIII 8, 16. См. впрочемъ экскурсъ М. Мюллера о словѣ dānu въ Rig. V. Transl. I p. 95 и слѣд.

3) I 184, 4; IV 43, 5; V 75; 1 и слѣд. VII 67, 7; VII 71, 2.

4) X 41, 2.

5) I 182, 2.

6) IV 45, 3: dṛtiṃ vahethe madhumantam, açvinā.

7) I 22, 3; I 157, 4.

8) Ā na ūrğaṃ vahatam açvinā yuvam madhumatyā naḥ kaçayā mimikšatam; pra āyuḥ tārišṭaṃ nīḥ rapāṅsi mṛkšataṃ sedhataṃ dvešo bhavataṃ sa-

Разсмотрѣвъ эпитеты Аçвиновъ, переходимъ къ разбору ихъ отношеній къ богамъ и людямъ и изслѣдованію миѳовъ, или правильнѣе отрывковъ изъ миѳовъ, которые дошли до насъ въ ведійскихъ гимнахъ.

Мы видѣли, что раннимъ утромъ Аçвины выѣзжаютъ на небо на лучезарный и медоообильной колесницѣ, распространяя первые лучи свѣта и окропляя землю сладкой росою. Колесница ихъ имѣетъ три сидѣнья и слѣдовательно разсчитана на три лица. Дѣйствительно изъ многихъ мѣстъ Р. Веды видно, что чудесные братья ѣдутъ не одни, а въ сопровожденіи лучезарной женщины, которую гимны неопредѣленно называютъ дочерью солнца. Такъ пѣвецъ гимна IV 43 восклицаетъ (ст. 2): „кто изъ боговъ милосердъ, кто охотно приходитъ на помощь, кто наиболѣе благъ. Какую колесницу называютъ быстроконной, быстрой, *которую избрала себѣ дочь солнца?*“ Изъ нѣкоторыхъ гимновъ можно вывесть, что это было добровольное избраніе съ ея стороны и сопровождалось одобреніемъ боговъ: „на вашей колесницѣ стояла дочь солнца, побѣдоносно достигнувъ цѣли на конѣ (въ состязаніи). Всѣ боги привѣтствовали васъ въ сердцѣ; вы соединяетесь съ счастіемъ о Насатьи!“ [1]). Прочія мѣста [2]), въ которыхъ является таже личность [3]) не содержатъ ничего новаго и только изъ IV 43, 6 можно вывесть, что Сурья избрала братьевъ своими *мужьями:* Синдһу окропилъ коней вашихъ влагою (rasayā), (но) въ пылу пробѣжали красные крылатые; вотъ появилась прекрасно ваша быстрая колесница, чрезъ которую вы стали мужьями Сурьи [4]). Отсюда видно также,

---

čābhuvā. Чудесныя свойства этой kaçā madhumatī прославляются въ гимнѣ Ath. V. IX, 1.

1) См. I 116, 17 ā vāṃ rathaṃ duhitā sūryasya kāršma iva atišṭhat arvatā ğayantī, viçve devā anv amanyanta hṛdbhiḥ sam u çriyā nāsatyā sačethe.

2) См. Muir—Orig. S. T. V 236.

3) I 34, 5; 117, 13; 118, 5; 119, 2 (?); 183, 2; 184, 3; IV 44, 1; V 73, 5; VI 63, 5; VII 68, 3; 69, 4; VIII 8, 10; 22, 1.

4) Sindhur ha vāṃ rasayā sińčad açvān ghṛṇā vayo'rušāsaḥ parigman, tad ū šu vām ağiraṃ četi yānaṃ yena patī bhavathaḥ sūryāyāḥ. Грасеманнъ безъ достаточнаго основанія видитъ въ ghṛṇā acc. pl. вм. instr. sg.

что они избраны дочерью солнца за быстроту колесницы. Время этого событія опредѣляется въ другомъ мѣстѣ VII 69, 4, гдѣ говорится, что женщина избрала ихъ красу (çrîyam) во время утренней тьмы [1]). Въ X 39, 12, рожденіе т. е. появленіе Сурьи пріурочено къ тому времени, когда Açвины запрягаютъ колесницу. „Пріѣзжайте, о Açвины, на колесницѣ, быстрѣйшей мысли, которую построили вамъ Рибһавасы и при запряженіи которой рождается дочь неба (и) ясные день и ночь Вивасвата“ [2]).

Кто же это дочь Солнца, являющаяся вмѣстѣ съ Açвинами? Отвѣтъ на этотъ вопросъ напрасно стали бы мы искать въ гимнахъ. Саяна считаетъ ее дѣйствительною дочерью Солнца (Савитара), называя ее Сурьей и приводитъ въ поясненіе преданіе о бракѣ Сомы съ нею. Въ Aitar. Brāhm. [3]) также сообщается это событіе и перечисляются божества, которыя участвовали въ состязательномъ бѣгѣ. Агни ѣхалъ въ колесницѣ, запряженной мулами, заря (Ušas) ѣхала на багряныхъ (рыжихъ) быкахъ, Индра на коняхъ, Açвины въ колесницѣ, запряженной ослами. Здѣсь дочь солнцева выходитъ замужъ за Сому — мѣсяцъ.

Затрудненіе при рѣшеніи вопроса о связи дочери Солнца съ Açвинами увеличиваетъ 85-й гимнъ X-ой книги, который представляетъ явное противорѣчіе вышеприведеннымъ стихамъ. Açвины здѣсь уже не мужья Сурьи, а сваты и ходатайствуютъ за другаго, именно за Сому: „Сома былъ женихомъ (ст. 9), Açвины были обоими сватами, когда Сурью отдавалъ Савитаръ супругу, веселую

---

[1]) Paritakmyāyām. Такъ понимаемъ мы слово paritakmyā, вмѣстѣ съ Грасманномъ. Саяна колеблется въ выборѣ между трехъ значеній: rātrau, saṃgrāme yağne vā gantavye.

[2]) Въ Ath. V. Sūryā называется дочерью Савитара: VI 82, 2: yena sūryāṃ sāvitrīm açvinohatuḥ pathā, tena mām abravīd bhago ğāyām ā vahatād iti. Какимъ путемъ Açвины везли Сурью, дочь Савитара, тѣмъ путемъ, сказалъ мнѣ Bhaga, — привези себѣ жену. Впрочемъ, лучше вмѣсто tenamām читать tenemām т. е. tena imām... ğāyām и переводить: тѣмъ путемъ, сказалъ Bhaga, привези эту жену. Наша поправка состоитъ только въ возстановленіи надстрочнаго знака, который легко могъ быть опущенъ переписчиками.

[3]) 4, 8 слѣд. переводъ Haug'а стр. 270—273.

въ душѣ [1]). Когда на трехколесной (колесницѣ) вы ѣхали, Açвины, желая свадебнаго поѣзда Сурьи, тогда всѣ боги дозволили вамъ это и Пушанъ сынъ избралъ родителей (васъ родителями [2])“. Сравнивая между собою эти различныя преданія о Сурьѣ, должно допустить, что они представляютъ двѣ редакціи сказанія объ отношеніи солнца къ Açвинамъ, мѣсяцу и зарѣ. Подъ дочерью Солнца (sūryasya duhitā), которая восходитъ на колесницу Açвиновъ, избравъ ихъ защитниками и мужьями на разсвѣтѣ дня, и вмѣстѣ съ ними ѣдетъ по небу, нужно разумѣть олицетвореніе зари. Но въ свадебномъ гимнѣ X-ой книги роль Açвиновъ уже мѣняется. Изъ мужей они сдѣлались сватами, сопровождающими невѣсту Сурью и женихомъ послѣдней оказывается Сома. Açвины являются божествами покровителями свадебъ.

На бракѣ Сомы съ Суріей считаемъ нелишнимъ остановиться нѣсколько подробнѣе, въ виду того, что это преданіе находитъ аналогію въ преданіяхъ другихъ индоевропейскихъ народовъ.

Личность жениха вполнѣ ясна: это Сома, deus Lunus древнихъ Индусовъ [3]). Но истолкованіе невѣсты Sūryā представляетъ нѣкоторыя затрудненія. Яска [4]) объясняетъ имя Sūryā *супругою Сурьи* (sūryasya patnī), т. е. супругою Солнца, но это толкованіе конечно ошибочно, потому что въ гимнахъ Açвиновъ Sūryā смѣняется другимъ названіемъ sūryasya duhitā — солнцева дочь. (См. выше). Такъ-же опредѣляетъ Сурью одна *варттика* къ Панини (4, 1, 48), sūryasya strī — жена Сурьи [5]). Въ гимнѣ же

---

[1]) См. выше стр. 25.

[2]) Ibid. ст. 14: yad açvinā pṛčhamānāv ayātaṃ tričakreṇa vahatum sūryāyāḥ, viçve devā anu tad vām ağānan putraḥ pitarāv avṛṇīta pušā. Приводя этотъ стихъ, Веберъ, Ind. Stud. V 183 спрашиваетъ: unter Pūšan muss hier wohl der Braütigam Soma verstanden sein? Это предположеніе весьма вѣроятно, какъ увидимъ въ главѣ о Пушанѣ.

[3]) Объ этомъ значеніи Сомы см. нашу статью Ведійскіе этюды въ Журн. М. Н. П. Май. 1876.

[4]) Nir. XII, 8.

[5]) Panini — von Böhtlingk II p. 164.

РВ., какъ мы видѣли, Sūryā называется дочерью бога Савитара.

Кто-же это Солнцева дочь? Гаасъ [1]) не сомнѣвается въ томъ, что Sūryā олицетвореніе солнца въ видѣ женской личности. „Такъ какъ Сома дискъ мѣсяца, говоритъ Гаасъ, стоящій среди созвѣздій, то Сурья должна конечно имѣть болѣе осязательное значеніе солнечнаго шара, а не отвлеченное значеніе свѣтлой богини, стоящей выше солнца и управляющей имъ“. Этому объясненію, по мнѣнію Гааса, не противорѣчитъ женскій родъ — Sūryā, хотя у индусовъ солнце является постоянно въ мужескомъ родѣ. Оба свѣтила обыкновенно бываютъ разныхъ родовъ и уже изъ того, что мѣсяцъ Soma мужескаго рода Гаасъ выводитъ, что солнце должно было быть женскаго.

Тоже толкованіе Сурьи *солнцемъ* принято С.-Петерб. словаремъ и Грассманномъ. Съ своей стороны, не отрицая вполнѣ возможности этого объясненія, мы должны указать на затрудненія, которыя оно представляетъ. Если Sūryā солнце въ женскомъ олицетвореніи, то кто такой Sūrya (въ муж. р.), упоминаемый въ первомъ стихѣ свадебнаго гимна? [2]) Въ этомъ Sūrya можно видѣть только *Солнце* и слѣдовательно должно допустить одновременное существованія мужскаго и женскаго рода для этого свѣтила. Во вторыхъ, кто такой отецъ Сурьи Савитаръ? На сколько можно судить объ этой личности по гимнамъ, Савитаръ — солнечный богъ, то отождествляемый съ богомъ Sūrya, то различаемый отъ него. Въ третьихъ Sūryā называется также sūryasya duhitā — дочь Сурьи. Поэтому, какъ ни привлекательно представленіе о бракѣ между мѣсяцемъ и солнцемъ, толкованіе Гааса, Вебера, Рота и Грассманна вводитъ въ гимны путаницу понятій, какой вѣроятно въ нихъ не было. Главное побужденіе считать Сурью солнцемъ, повидимому, этимологическое тождество названій Sūrya (м. р.), Sūryā (женск.). Но едва ли этимологія подкрѣп-

---

[1]) Ind. Studien V, 270 и слѣд.

[2]) Sūryeṇa uttabhitā dyauḥ — чрезъ Сурью крѣпко небо.

ляетъ это отождествленіе. Слова Sūryā (съ акцентомъ на послѣднемъ слогѣ) и Sūrya тождественны по образованію, но изъ этого еще нельзя вывесть, что они тождественны по значенію. Какъ многія другія образованія съ суффиксомъ *ya*, эти слова стоятъ въ связи съ болѣе простыми по образованію именами на *a*. Sūrya относится къ Sūra — солнце, такъ-же какъ, напримѣръ, çarya (n.) *стрѣла* къ çara тростникъ, hvārya — *змѣиный* къ hvāra — змѣя, himyā — *ночь* собств. *холодная* къ hima — холодъ, yavyā — *запасъ хлѣба* къ yava — хлѣбъ, зерно и т. п. Слово sūra — со значеніемъ *солнца* происходитъ отъ корня svar, sūr — свѣтить и имѣетъ при себѣ еще болѣе простое слово *svar*, соотвѣтствующее чистому корню (зенд. hvare) — свѣтъ, солнце, небо. Во всѣхъ названіяхъ солнца svar, sūra, sūrya вполнѣ ясно нарицательное значеніе „свѣтлаго, блестящаго“. Т. о. и sūryā значитъ собственно блистательная или солнечная т. е. принадлежащая солнцу и если sūrya (въ муж. р.) уже прямо обозначаетъ солнце, мы еще не можемъ быть увѣрены въ томъ, что тоже значеніе *солнца* принадлежитъ слову sūryā жен. р. Оно можетъ значить просто блистательная, или вѣрнѣе *солнечная* и быть эпитетомъ какого нибудь свѣтлаго явленія, отличаемаго отъ солнца, но сходнаго съ нимъ по признакамъ. Если Гаасъ и другіе видятъ въ Sūryā солнце женскаго рода, то съ такимъ же правомъ можемъ мы видѣть въ ней олицетвореніе зари. При разборѣ гимна о свадьбѣ Сурьи въ первой главѣ мы уже указали на нѣкоторыя аналогіи браку мѣсяца съ зарею (стр. 26). Къ этимъ славянскимъ аналогіямъ можемъ прибавить нѣкоторые ведійскіе факты.

Sūryā, какъ мы видѣли, называется иначе дочерью солнца, sūryasya duhitā. Дочерью солнца называется та личность, которая восходитъ на *разсвѣтѣ* на колесницу Аçвиновъ, избравъ ихъ мужьями и ѣдетъ съ ними по небу. Очевидно, что эта личность не само солнце, а какое то другое свѣтовое явленіе — заря или утренняя звѣзда (?) Но на основаніи гимновъ мы не можемъ сказать какое именно, потому что для ведійскихъ пѣвцовъ sūryā просто *солнцева*

дочь и ничего болѣе. Здѣсь, какъ во многихъ другихъ вопросахъ ведійской миѳологіи, нужно отказаться отъ мысли, что въ божественныхъ личностяхъ непосредственно скрыты явленія природы. Индусы уже далеко оставили за собой время, когда покланялись физическимъ силамъ природы. Божества ведійскія уже значительно удалились отъ этихъ силъ и стали человѣкообразными свѣтлыми личностями, высшими духами, управляющими міромъ. Солнечный богъ отдѣлился отъ солнца, лунный — отъ мѣсяца, богъ атмосферы отъ грома и молніи и т. д. и если иногда въ этихъ отвлеченныхъ типахъ ясны матеріальныя черты физическихъ силъ, то иногда эти черты уже сильно стерты, признаки многихъ явленій слиты въ одну божественную личность и на каждаго бога переносятся черты всѣхъ.

Далѣе мы будемъ имѣть случай подробнѣе развить нашъ взглядъ на ведійскую миѳологію, которой нѣмецкіе ученые часто приписываютъ наивность и первобытность ей несвойственную. Здѣсь, замѣтимъ только, что, кто бы ни была первоначально sūryā, для ведійскихъ поэтовъ она солнечная дѣва, уже неимѣющая значенія какого-бы то ни было свѣтоваго явленія.

Эта солнцева дочь напоминаетъ намъ такую же личность латышскихъ пѣсенъ.

„Кузнецъ, говоритъ одна пѣснь, куетъ на морскомъ берегу; но неизвѣстно, что̀ онъ куетъ. Онъ куетъ поясъ для *божьяго сына*, а вѣнокъ для *солнечной дочери*" [1]). За солнечную дочь сватается мѣсяцъ и засылаетъ сватовъ: чьи это пѣгіе кони у дверей божьяго дома? Это кони мѣсяца, кони сватовъ солнечной дочери. Сегодня ведутъ солнечную дочь. Сегодня солнце осѣдлаетъ сто карихъ коней. Дай, боже, мѣсяцу сто сыновей всадниковъ! [2]).

Въ этой пѣснѣ находимъ всѣхъ дѣйствующихъ лицъ ведійскаго преданія о свадьбѣ Сурьи: индусскому Сомѣ

[1]) Спрогисъ. Памятники латышскаго народнаго творчества. Вильна 1868 стр. 302.
[2]) Тамъ-же стр. 302.

здѣсь соотвѣтствуетъ мѣсяцъ, посылающій сватовъ, Аçвиновъ, къ солнцевой дочери, Сурьѣ. Только отцу, солнечному богу Савитару, соотвѣтствуетъ не отецъ, а мать солнечной дочери, ибо по латышски солнце *сауле* женскаго рода. Какъ въ латышской миѳилогической пѣснѣ мы не видимъ повода видѣть въ *солнечной дочери* женское олицетвореніе солнца, такъ и въ Sūryāsūktam. Скорѣе можно было-бы видѣть въ ней утреннюю зарю, если придавать значеніе слѣдующей пѣснѣ:

Запѣлъ золотой пѣтухъ
На Двинскомъ берегу,
Чтобъ вставала дочь солнца
Сучить золотыя нитки [1]).

Ткань, изготовляемая этой божественной пряхой, напоминаетъ розовую ткань зари, застилающую утреннее небо, а дѣва, сучащая нитки, сербскую дѣву, свѣтлую, какъ солнце, которая, сидя надъ озеромъ, вдѣваетъ въ иглу солнечные лучи и вышиваетъ ими по основѣ изъ юнацкихъ волосъ [2]), или же *красную дѣвицу* нашихъ заговоровъ: на морѣ на океанѣ сидитъ красная дѣвица, швея мастерица, держитъ иглу булатную, вдѣваетъ нитку шелковую, рудожелтую, зашиваетъ раны кровавыя и т. п.

Иногда упоминаются въ латышскихъ пѣсняхъ божьи сыновья, вѣроятно сваты мѣсяца:

Берегитесь, божьи сыновья,
Сегодня сердито восходитъ солнышко:
Зачѣмъ вы вчера сняли
Кольцо у дочери солнца [3]).

Пѣснь не поясняетъ для кого божьи сыновья сняли кольцо у солнцевой дочери для себя или для мѣсяца. Въ первомъ случаѣ эти божьи сыновья (дѣва дѣлі, divo napātā, Διόσκουροι) соотвѣтствовали бы обоимъ Аçвинамъ, мужьямъ

[1]) Тамъ-же стр. 312.
[2]) Аѳанасьевъ. Поэтическія воззрѣнія I 222.
[3]) Спрогисъ р. 310.

sūryasya duhitā, во второмъ — имъ же, но уже въ роли сватовъ (varau), везущихъ Сурью къ Сомѣ.

Отношенія между женихомъ и невѣстой, между отцемъ жениха и матерью невѣсты иногда изображаются враждебными въ латышскихъ пѣсняхъ.

Три дня, три ночи
Солнце во враждѣ съ богомъ:
Божьи сыновья сняли
Кольцо у дочери солнца.
Три дня, три ночи
Богъ во враждѣ съ солнцемъ:
Дочь солнца сломала
Мечъ божьяго сына.
Три дня, три ночи
Богъ во враждѣ съ солнцемъ,
Солнце бросило въ мѣсяцъ
Серебренымъ камушкомъ [1]).

Иногда солнце охотно отдаетъ свою дочь мѣсяцу и принимаетъ въ своемъ жилищѣ сватовъ.

Чьи это кони, чья эта колесница
У воротъ солнечнаго дома?
— Это божьи кони, колесница счастья,
Колесница сватовъ солнечной дочери.
Пѣгіе кони, кованная колесница
У дверей солнечнаго дома:
Солнечная матушка отдаетъ свою дочку,
Приглашаетъ меня въ поѣзжане и т. д. [2])

Въ пѣсни о небесной свадьбѣ входятъ иногда и другіе мотивы: мѣсяцъ и утренняя звѣзда, которая по латышски муж. рода (аусêклiс), изображаются соперниками у невѣсты и мѣсяцъ одерживаетъ верхъ, при чемъ солнце не на его сторонѣ, а на сторонѣ его соперника:

Солнце изрубило мѣсяцъ
Острымъ мечомъ:
Зачѣмъ онъ отнялъ у *аусêклис'а*
Засватанную невѣсту [3]).

Но въ другой пѣснѣ поэтъ совѣтуетъ солнцу не отдавать дочери за утреннюю звѣзду, предпочитая вѣроятно другаго жениха — мѣсяцъ.

---

[1]) Спрогисъ, стр. 311.
[2]) Спрогисъ, стр. 312 и слѣд.
[3]) Тамъ-же стр. 313.

Рано восходитъ аусêклисъ,
Желая солнцевой дочери:
Всходи, солнышко, само рано,
Не давай дочки утренней звѣздѣ!
Я вижу всѣ звѣзды,
Нѣтъ только одной утренней звѣзды,
Утренняя звѣзда ушла
Свататься къ дочери солнца [1]).

Если въ латышскомъ утренняя звѣзда мужскаго рода и является соперникомъ мѣсяца, то въ литовскихъ пѣсняхъ эта звѣзда изображается дѣвицей, за которой ухаживаетъ мѣсяцъ. Хотя мѣсяцъ и женатъ на солнцѣ, но не любитъ жены и покидаетъ ее.

Мѣсяцъ женился на солнышкѣ,
Ранней весною.
Солнышко рано встало,
Мѣсяцъ его покинулъ.
Мѣсяцъ одинъ гулялъ,
Утреннюю звѣзду [2]) полюбилъ.
Перкунъ, сильно разгнѣвавшись,
Его мечемъ разсѣкъ [3]).

Отношенія мѣсяца къ утренней звѣздѣ, напоминаютъ другое индусское преданіе о любви луннаго бога Сомы къ одной только звѣздѣ Rohiṇī. Эта любовь такъ популярна, что мѣсяцъ носитъ эпитеты rohiṇīpriya—возлюбленный Роhини, rohiṇīramana — супругъ Р., rohiṇīvallabha, (vallabha — любовникъ), rohiṇīça — господинъ, т. е. мужъ Р. или rohiṇīpati (id. [4]). Въ Taitt. Saṃh. II 3, 5, 1 занесено слѣдующее преданіе объ этой любви. У Праджапати было тридцать три дочери, которыхъ онъ отдалъ за царя Сому (мѣсяцъ). Изъ нихъ Сома жилъ только съ Роhини. Прочія жены, разгнѣвавшись, ушли къ отцу, но Сома пошелъ за

---

[1]) Тамъ-же 315.
[2]) Auszrine pamilėjo.
[3]) Nesselmann—Littauische Volkslieder 1853, № 2.
[4]) См. С.-Петерб. словарь s. vv.

ними и требовалъ ихъ къ себѣ. Праджапати согласился возвратить зятю дочерей только съ условіемъ, чтобы онъ жилъ поочередно со всѣми. Сома обѣщалъ, но по прежнему любилъ только Рohини и за это имъ овладѣла немочь (yakšma[1]). Наказаніемъ за исключительную любовь къ созвѣздію Rohiṇī объясняетъ эта легенда ущербъ мѣсяца, подобно тому, какъ тоже явленіе объясняетъ литовская пѣсня наказаніемъ, постигшимъ мѣсяцъ отъ Перкуна, за измѣну солнцу. Перкунъ разсѣкъ мечемъ дискъ мѣсяца, т. е. вмѣсто полной луны на небѣ, въ періодъ гнѣва Перкуна, является только часть ея. Какъ обыкновенно бываетъ въ миѳологическихъ преданіяхъ, періодическія событія на небѣ представляются совершившимися однажды.

Латышскія и литовскія пѣсни показываютъ такимъ образомъ, что преданіе о бракѣ мѣсяца было общимъ достояніемъ индоевропейскихъ народовъ; но съ другой стороны несходныя черты отдѣльныхъ преданій указываютъ на индивидуальное развитіе основнаго преданія помѣстно. Невѣстой и женой мѣсяца является то солнцева дочь (у индусовъ и латышей), то само солнце (у литвиновъ); его возлюбленной — утренняя звѣзда или одно изъ созвѣздій (auszrinė у литовцевъ, Rohiṇī у индусовъ). Время этого небеснаго брака опредѣляется первой весною (pirmą povasareli) въ литовской пѣснѣ и подобное же указаніе находимъ въ ведійскомъ гимнѣ. Время бракосочетанія Сомы съ Суріей опредѣляется такъ (ст. 13):

Sūryāyā vahatuḥ prāgāt savitā yam avāsṛǧat
Aghāsu hanyante gāvaḥ arǧunyoḥ pary uhyate.

Въ Ath. V. варіантъ:

Maghāsu hanyante gāvaḥ phalgunīšu vy uhyate.

Т. е. Двинулся поѣздъ Сурьи, который отпустилъ Савитаръ.
При созвѣздіи Aghās (Maghās) убиваются коровы, при созвѣздіи Arǧunyau (Phalgunyas) везутъ (молодую).

---

[1]) Taittir. Saṃhitā въ изд. Вебера Ind. Studien XI p. 173.

Отсылая къ подробному изслѣдованію профес. Вебера о Накшатрахъ [1]), замѣтимъ только, что время совершенія брака Веберъ пріурочиваетъ къ началу года, къ полнолунію phālguna, т. е. къ началу весны [2]). Греческую аналогію небесному браку, прототипу всѣхъ земныхъ браковъ, находитъ Рошеръ [3]) въ сказаніяхъ о ἱερὸς γάμος'ѣ, о бракѣ Зевса и Геры. Основательныхъ и методическихъ изслѣдованій Рошера намъ придется касаться въ дальнѣйшемъ изложеніи преданій, связанныхъ съ цикломъ Аçвиновъ, особенно при объясненіи другаго небеснаго брака (Вивасвата съ Сараньу), гдѣ будемъ имѣть случай остановиться на соображеніяхъ Рошера о греческомъ ἱερὸς γάμος'ѣ.

Возвращаясь къ Аçвинамъ, отмѣтимъ изъ вышеприведенныхъ стиховъ Р. Веды слѣдующіе факты, которые понадобятся намъ для выясненія основнаго значенія близнецовъ. Во-первыхъ, Аçвины представляются мужьями дочери солнца, ѣдущей на ихъ колесницѣ. Во-вторыхъ, по другому преданію, они участвуютъ въ свадебной процессіи Сурьи, невѣсты луннаго бога. Въ томъ и другомъ случаѣ Аçвины божества тѣсно связанныя съ бракомъ: они играютъ роль сватовъ, сопровождаютъ невѣсту и покровительствуютъ свадебному обряду. Въ одномъ мѣстѣ Атhарва-Веды [4]) говорится, что Аçвины „соединяютъ любящихъ“ и этимъ объясняется роль ихъ въ свадебномъ

---

[1]) Die Vedischen Nachrichten von den Naxatra (Mondstationen) von Dr Weber. 1862. II pp. 364 и слѣд.

[2]) O. c. p. 367.

[3]) Studien zur Vergl. Mythologie der Griechen u. Römer. II Juno und Hera. 1875 стр. 71 и слѣд.

[4]) Ath. V. II 30, 2:

Saṃ čen nayātho açvinā kāminā saṃ ča vakšathaḥ,
Saṃ vāṃ bhagāso agmata saṃ čittāni sam u vratā.

По переводу Вебера:

Ihr Açvin beid'! zusammen nun
Führt und bringet das Liebespaar!
(Wie) Euer Glück zusammentrat,
Eure Herzen, Eure Gelübd'.

См. Ind. Studien, XIII p. 198.

ритуалѣ. Въ свадебномъ гимнѣ XIV-ой книги Атһарва-Веды находимъ такой стихъ, произносимый жрецомъ, когда онъ испрашиваетъ у боговъ благословеніе невѣстѣ:

Какая прелесть находится въ игральныхъ костяхъ и въ винѣ, какая прелесть въ стадахъ, такою прелестью украсьте ее, о Аçвины! [1]).

Нѣсколько далѣе, при проводѣ невѣсты изъ родительскаго дома и дорòгой, согласно съ свадебнымъ ритуаломъ, произносится:

„Ваше благословеніе низошло къ намъ, о дарообильные! въ сердцахъ, о Аçвины! успокоились желанія; вы были стражами, близнецы, властители красы! Да достигнемъ мы, какъ желанные, жилища друга, т. е. жениха" [2]).

Нѣкоторые случаи участія Аçвиновъ въ любовныхъ дѣлахъ упоминаются въ гимнахъ, хотя только въ намекахъ. Аçвины помогли нѣкоему Вимадѣ овладѣть женою [3]) и изъ одного стиха можно заключить, что эта женщина была женою другаго I 117, 20: вы оба могуществомъ своимъ привезли Вимадѣ въ супруги жену Пурумитры [4]). Подобную же услугу оказали Аçвины Гһошѣ, даровавъ ей супруга, хотя она уже была не первой молодости [5]).

Наконецъ они же покровительствуютъ зачатію и дѣторожденію. „Вѣдь вы влагаете зародышъ въ женскія существа, вы внутрь всѣхъ созданій; вы, о богатыри! Аçвины, возбудили огонь, воды и деревья" [6]).

---

[1]) AV. XIV 1, ст. 35:
Yačča varčo akšešu surāyām̧ ča yad āhitam,
Yad gošv açvinā varčas tena imām̧ varčasā avatam̧.

[2]) AV. XIV 2, 5=RV. X 40, 12:
Ā vām agant sumatir vāǧinīvasū ny açvinā hr̥tsu kāmā araṅsata,
Abhūtam̧ gopā mithunā çubhaspatī priyā aryamn̥o duryān açīmahi.
Текстъ RV. имѣетъ варіантъ ayaṅsata вм. araṅsata.

[3]) RV. I 112, 19; 116, 1; 117, 20.

[4]) Yuvam̧ çačībhir vimadāya ǧāyām̧ ny ūhathuḥ purumitrasya yošām.

[5]) I 117, 7.

[6]) I 157, 5:
Yuvam̧ ha garbham ǧagatīšu dhatto yuvam̧ viçvešu bhuvanešv antaḥ,
Yuvam̧ agnim̧ ča vr̥šaṇāu apačča vanaspatīnr açvināv airayethām.

Эта новая роль Аçвиновъ, дѣлающая ихъ сватами Сомы и покровителями брачныхъ церемоній, находится въ связи съ ихъ характеромъ, какъ утреннихъ боговъ, орошающихъ землю плодотворной росою. Извѣстно, какое цѣлебное значеніе многіе народы придавали и придаютъ росѣ [1]). Наблюдая свѣжесть и красоту, которую она придаетъ растительному міру, видя, что ею сопровождается пробужденіе природы, человѣкъ приписываетъ ея дѣйствію и зачатіе живыхъ существъ. Роса, медъ, молоко, дождь постоянно являются въ народныхъ преданіяхъ въ одной и той же роли: въ роли цѣлительнаго напитка *живой воды* или какъ напитокъ, производящій зачатіе. Выше мы видѣли, что Аçвины орошаютъ медомъ поля и везутъ медообильный мѣхъ на колесницѣ. Сила этого меда дѣлаетъ ихъ и покровителями земледѣлія, и геніями брачныхъ союзовъ, и цѣлителями недуговъ.

Аçвины называются врачами боговъ (devānām bhišaǧau), владѣющими небесными лѣкарствами [2]). Характеристическою чертою гимновъ, имъ посвященныхъ, можно считать то, что эти гимны наполнены перечисленіемъ всякихъ услугъ, оказанныхъ Аçвинами людямъ и, между прочимъ, спискомъ лицъ, которыхъ они излѣчили отъ разныхъ болѣзней, отъ слѣпоты, хромоты, проказы и т. д.

Каково бы ни было первоначальное, космическое значеніе Аçвиновъ, имя ихъ—açvinau—происходитъ отъ açva—конь и собственно значитъ *имѣющіе коней, ѣдущіе на коняхъ* [3]). Это названіе прилично божествамъ, которыхъ роль заключается въ быстрой ѣздѣ по утреннему небу. Какъ искусные

---

[1]) См. Аѳанасьева—Поэтическія Воззрѣнія I 604. О. Миллеръ—Илья Муромецъ 182, 260. Каравелова—Памятники Народнаго быта Болгаръ, стр. 212, 218. Аѳанасьева—Народныя Русскія Сказки I стр. 113. Снегиревъ—Русскіе Простонародные Праздники I 104.

[2]) Divyāni bhešaǧā. См. I 34, 6; 116, 16; 157, 6; VIII 18, 8; 22, 10; 75, 1; X 39, 3.

[3]) Замѣтимъ, что часто въ ученыхъ изслѣдованіяхъ даютъ Аçвинамъ значеніе всадниковъ, верховыхъ. Такое толкованіе, покрайней мѣрѣ, для индусскихъ Аçвиновъ, невѣрно, потому что они никогда не являются верховыми, а ѣдутъ на колесницѣ.

возницы, перегнавшіе другихъ боговъ въ состязательномъ бѣгѣ, Аçвины считались покровителями коней и всего, относящагося къ хозяйству этого рода. Они укрѣпляютъ коня для быстраго бѣга [1]), заботятся о лошадяхъ и колесницахъ [2]). Между дарами, данными ими разнымъ лицамъ, упоминается дивный, бѣлый конь:

I, 118, 9. Вы дали, о Аçвины! Педу бѣлаго, *устремляемаго* Индрой, змѣевъ убивающаго, коня, громко ржущаго(?), одолѣвающаго враговъ, могучаго, тысячедобычнаго, богатырскаго, крѣпкочленнаго [3]).

I, 116, 6. Славенъ былъ этотъ великій даръ вашъ, и всегда Пайдвійскій конь благородный долженъ быть чествуемъ.

Что это такое, воспоминаніе ли о какомъ нибудь лицѣ древности, имѣвшемъ прекраснаго коня, или обрывокъ полузабытаго миѳа? По Саянѣ [4]), который во всѣхъ малоизвѣстныхъ именахъ находитъ, по обыкновенію, древнихъ *ришіевъ*, этотъ Педу rāǧarši, чествовавшій особенно Аçвиновъ и получившій за это бѣлаго коня, чрезъ котораго онъ былъ всегда побѣдоносенъ въ битвахъ. Очевидно, это объясненіе только догадка и преданіе о конѣ Педовомъ для индуса комментатора такъ же темно, какъ и для насъ. Naigh. I 14, помѣщаетъ *paidva* въ числѣ 26 названій лошади (šaḍvinçatiraçvanāmāni), что конечно, нисколько не уясняетъ дѣла.

Нѣкоторыя черты Педова коня заставляютъ думать, что мы стоимъ здѣсь не на исторической, а на миѳологической почвѣ. Конь носитъ эпитетъ *змѣеубійцы* (ahihan), принадлежащій богу Индрѣ [5]), извѣстному змѣеборцу.

Едва ли можно думать, что, прилагаясь къ коню, этотъ эпитетъ не содержитъ намека на какое нибудь преданіе.

---

[1]) RV. I 112, 21.

[2]) Ibid. ст. 22.

[3]) Yuvaṃ çvetam pedave indraǧūtam ahihanam açvinā adattam açvam, ǧohūtram aryo abhibhūtim ugraṃ sahasrasāṃ vṛšaṇaṃ vīḷu-aṅgam. Ср. также I 117, 9; 119, 10; VII 71, 5.

[4]) Къ ст. I 116, 6.

[5]) Напр. въ II 13, 5; II 19, 2.

Подъ змѣемъ нужно разумѣть змѣевиднаго демона ahi или vṛtra. Бѣлый цвѣтъ коня намекаетъ на его свѣтовую натуру. Во-вторыхъ, содержаніе эпитета ahihan болѣе развито въ 88-мъ гимнѣ IX-ой книги РВ., а въ Атһарва-Ведѣ (X, 4, 5 и слѣд.) сохранились даже названія змѣй, убитыхъ чуднымъ конемъ. Названіе Paidva (отъ Pedu) становится какъ бы собственнымъ его именемъ. Въ первомъ изъ этихъ мѣстъ Сома сравнивается съ Индрой и говорится, что онъ, подобно Индрѣ, убійца Вритры и сокрушитель городовъ; сейчасъ за тѣмъ, во второй половинѣ 4-го стиха, читаемъ:

Подобно Пайдвѣ ты убійца змѣиныхъ существъ, о Сома! и всякаго дасія [1]).

Изъ сопоставленія Индры съ *педовымъ* конемъ видно, какое былое миѳическое значеніе послѣдняго.

Въ Атһарва-Ведѣ коню посвящается нѣсколько стиховъ въ довольно темномъ гимнѣ, содержащемъ, повидимому, заговоры на змѣиное укушеніе.

Ст. 5 и 6: Пайдва убиваетъ *касарнилу* (kasarṇīla), Пайдва бѣловатаго и чернаго; Пайдва разсѣкъ голову *ратһарвійской* эхидны (rathаrvyāḥ... pṛdākvāḥ); Пайдва, ступай впередъ, а мы пойдемъ за тобой; отбрасывай змѣевъ съ дороги, по которой мы идемъ.

Въ миѳическомъ значеніи Пайдвы, соотвѣтствующаго греческому Пегасу, убѣждаютъ насъ далѣе аналогіи въ миѳич. представленіяхъ другихъ народовъ. Припомнимъ, какую роль играетъ конь у змѣеборцевъ-богатырей въ народныхъ преданіяхъ. Конь и богатырь совершаютъ одни и тѣже подвиги и можно думать, что оба они олицетворяли одно и тоже явленіе природы.

Мы знаемъ уже, что Аçвины тѣсно связаны съ росою, а именно роса даетъ необыкновенныя свойства коню и всаднику [2]). Искупавшись въ ней, *шелудивый* жеребенокъ

---

[1]) Paidvo na hi tvam ahināmnām hantā viçvasya asi soma dasyoḥ.

[2]) См. напримѣръ у Mannhardt'а German. Mythen pp. 28—30. Аѳанасьева—Поэтическія Воззрѣнія I 604. О. Миллера—Илья Муромецъ 182 и слѣд.

становится богатырскимъ конемъ, который скачетъ *выше дерева стоячаго, чуть пониже облака ходячаго* и топчетъ копытами *змѣеньшей*. Давая Педу чуднаго коня, Аçвины соотвѣтствуютъ нашимъ калѣкамъ перехожимъ, которые даютъ Ильѣ Муромцу жеребенка и велятъ „въ три росы жеребчика выкатывать“.

Дальнѣйшіе обрывки миѳа о конѣ находимъ въ нѣкоторыхъ другихъ намекахъ на связь Аçвиновъ съ конемъ и водою. Такъ въ I, 116, 7 и 117, 6 говорится, что Аçвины нацѣдили изъ *копыта* коня сто кружекъ вина или меда (madhu 117, 6): „изъ копыта могучаго коня налили вы человѣку сто сосудовъ медовъ“ [1]). Здѣсь уже не можетъ быть сомнѣнія въ миѳ. характерѣ коня Аçвиновъ: очевидно, этотъ конь родственникъ греч. Пегаса и коня Ильи Муромца; подобно имъ, онъ открываетъ родники ударомъ копыта. Ср. то, что говоритъ пѣсня о конѣ Ильи:

Первый скокъ скочилъ на пятнадцать верстъ,
Въ другой скочилъ — *колодезь сталъ*...
Въ третій скочилъ подъ Черниговъ градъ [2]).

---

1) Çaphād açvasya vāǧino ǧanāya çataṃ kumbhān asiñčatam madhūnām.

2) Ср. Аѳанасьева—П. В. I 615 и сказку объ Ильѣ Муромцѣ В. И. Даля, пѣсни Кирѣевскаго, вып. I стр. XXXIII прилож.

Конь Paidva всего ближе соотвѣтствуетъ греч. Πήγασος или Πήδασος. Въ послѣдней формѣ это имя принадлежитъ одному изъ коней Ахиллеса (Ил. XVI, 152). Въ формѣ Πήγασος этотъ крылатый конь является помощникомъ богатыря Βελλεροφῶν или Βελλεροφόντης въ борьбѣ его съ чудовищемъ Χίμαιρα и возносится въ концѣ на небо (Preller — Gr. Myth. II 57 и слѣд. Gerhard § 827. Pauli s. v. Pedasus etc.). Миѳъ о Пегасѣ малоазійскаго происхожденія: борьба Беллерофонта съ Химэрой совершается въ Ликіи. Названія Πήδασος и Πήγασος стоятъ въ несомнѣнной связи, какъ видно изъ того, что Πήδασα или Πήδασος городъ въ Каріи, называется и Πήγασα (см. Pape, Wört. d. Gr. Eigennamen. Preller I 55. Sonne. Zeit. V 179). Что касается этимологіи, то Πήγασος сводится Куномъ къ корню, лежащему въ глаголѣ πήγνυμι укрѣплять πηγ-ός крѣпкій), отъ котораго въ санскр. происходитъ прилагательное имя paǧ-ra по BR. etwa wohlbeleibt, stattlich, feist, derb. Образованіе имени Πήγασος не ясно. Кунъ предполагаетъ (Zeit. I 461) существительное ср. р. πηγας (= сан. pāǧas) и даетъ Πήγασ-ος значеніе „der starke, kräftige“. Зонне (Zeit. X 175), приводя параллельныя образованія ἱππασο — отъ основы ἵππο-, πάγασαι и παγο-, выводитъ предполагаемое греч. имя πηγο-ς, которому даетъ значеніе dichtichkeit,

Среди подвиговъ, совершаемыхъ Аçвинами звучитъ какъ-то странно намекъ на то, что они освободили *перепела* изъ пасти волка; между тѣмъ этотъ намекъ встрѣчается во многихъ гимнахъ (см. I 112, 8; 116, 14; 117, 16; 118, 8. X 39, 13). Въ послѣднемъ изъ приведенныхъ

---

festigkeit, concret das dichte, feste selbst etc. Форма Πήδασος, по Зонне (ibid. 176), объясняется патализаціей, въ силу которой δ вышло изъ γ Курціусъ (Grundz. 3-е изд. p. 252) отдѣляетъ санскр. pāǧas—блескъ, свѣтъ отъ πήγνυμι; находится ли Πήγασος въ связи съ Πήδασος онъ не говоритъ; по крайней мѣрѣ среди извѣстныхъ примѣровъ варіаціи γ и δ (γέφυρα и διφοῦρα, δνόφος и γνόφος etc.) слово Πήγασος не помѣщено. Въ виду гадательности этимологій собственныхъ именъ, мы не беремся рѣшить, происходитъ ли Πήγασος отъ корня pag, лежащаго въ гр. πήγνυμι и сан. paǧra и значитъ: могучій, крѣпкій, или отъ того корня pāǧ (со значеніемъ свѣта, блеска), который сохранился въ санскр. pāǧas—свѣтъ. (См. Grassmann s. v. pāǧas). Въ пользу первой этимологіи говоритъ, повидимому, то, что πηγός, крѣпкій употребляется въ Ил. IX, 124, 266, какъ эпитетъ коней. Народная этимологія, какъ извѣстно, ставила Πήγασος'а въ связь съ πηγή — источникъ, вѣроятно потому, что источникъ играетъ въ миѳѣ о Пегасѣ значительную роль. Беллерофонтъ находитъ Пегаса у источника Πειρήνη (по Страбону), и этотъ источникъ или Ἵππου κρήνη Пегасъ открылъ изъ земли ударомъ копыта (по Гезіоду, Павзанію и др.). Замѣчательно, что у Гомера не находимъ Пегаса, хотя былъ бы случай упомянуть о немъ, когда говорится о Беллерофонтѣ, его происхожденіи и подвигахъ (битвѣ съ Химэрой, съ Амазонками и т. д.) Ил. VI ст. 155—190. Можно думать, что конь Пегасъ въ гомерич. періодѣ еще не былъ принадлежностью Беллерофонта. Гомеръ знаетъ только коня Ахиллова, Педаса — ὃς καὶ θνητὸς ἐὼν, ἕπεθ' ἵπποις ἀθανάτοισιν (Il. XVI 154). Схол. къ Il. VI 155 упоминаетъ Пегаса, но этимологія, старающаяся объяснить его имя, повидимому, имѣетъ въ виду форму Πήδασος, а не Πήγασος (ὅτι ἐκπεπηδήκοι ἐκ' τοῦ τῆς Γοργόνος τραχήλου). Гезіодъ уже знаетъ Пегаса, какъ коня Персея, но стихъ Theog. 282 и слѣд., гдѣ находимъ этимологію имени (τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν, ὅτ' ἄρ' Ὠκεανοῦ περὶ πηγὰς γείνετο), считаются вставными.

Не имѣя намѣренія прослѣдить исторію миѳа о Пегасѣ и Беллерофонтѣ, сдѣлаемъ только слѣд. замѣчанія: 1) названіе Πήδασος, малоазійскаго происхожденія, какъ показываютъ мѣстныя имена, кажется намъ древнее названія Πήγασος, которое обязано своимъ существованіемъ народной этимологіи; 2) не находится ли это имя (Πήδασος) въ какой нибудь связи съ paidva, ведійскимъ конемъ, убивающимъ змѣевъ? Не могло ли оно быть ликійской передачей слова Paidvāçvas (пэдійскій конь) или по эранской фонатикѣ Paedvaçpo? Это предположеніе напрашивается само собой, потому что и во владѣльцѣ Пегаса Беллерофонѣ (или Персеѣ) нужно видѣть не Эллина, а малоазійскаго, ликійскаго богатыря, хотя Коринояне и считали его своимъ національнымъ героемъ. Въ первой части имена Βελλεροφῶν скрывается очевидно не греческое, а какое-то иноземное слово. Pott (Zeit.

мѣстъ читаемъ: „могуществомъ своимъ освободили вы схваченнаго перепела изъ пасти волка“ [1]). Въ чемъ заключается здѣсь подвигъ, прославляемый пѣвцами изъ рода въ родъ? Неужели нужно было могущество Асвиновъ, чтобъ спасти перепела? Все это звучитъ какъ-то странно и даже Саяна не находитъ возможнымъ прибѣгнуть къ обычному благочестивому ришію (перепелу?), спасенному Асвинами за религіозные подвиги, а только поясняетъ, что перепелъ былъ пойманъ въ лѣсу собакой. Миѳологическое объясненіе этого событія находимъ въ Нируктѣ (V 21). Комментируя стихъ RV. I 117, 16 ăgohavīd açvinā vartikā vām āsno yat sīm amuńčatam vṛkasya—призывала, о Асвины! перепелка васъ, когда вы освободили ее изъ пасти волка,—комментаторъ замѣчаетъ: призывала заря (ušas) Асвиновъ, проглоченная Адитьей (солнцемъ [2]). Не вдаваясь пока въ разборъ этого объясненія, замѣтимъ, что во всякомъ случаѣ *vartikā*, которую спасаютъ Асвины, должна быть родственна имъ и, какъ они, связана съ дневнымъ свѣтомъ. Волкъ, противникъ ея, долженъ быть, по смыслу миѳа, существомъ враждебнымъ свѣтлому началу.

IV 416 и слѣд.) видитъ въ Βελλερο- инд. vṛtra и въ Βελλεροφῶν'ѣ ведійскаго vṛtrahan'a, эпитетъ бога Индры. На несостоятельность этого сопоставленія указываетъ M. Muller въ статьѣ „Ist Bellerophōn Vṛtrahan?“ (Zeit. V pp. 140 — 253), но самъ предполагаетъ для Βέλλερος столь же гадательную этимологію varvara-han. „убійца косматаго“. Хотя Поттъ и старается защитить свою этимологію въ Etym. Forschungen II 747 и слѣд. (2-го изд.) и въ Wurzelwörterbuch II 1, 559 и слѣд., мы вмѣстѣ съ г. Фортунатовымъ (Sāma Veda Ār. Saṃh. стр. 101), считаемъ эти попытки неудачными. Доказать правильность перехода verethra (изъ этой формы исходитъ Поттъ) въ βελλερο-ς нѣтъ возможности, но можно предположить, что βελλερο есть передѣлка иноземнаго, вѣроятно эранскаго имени и въ этомъ случаѣ настаивать на фонетическихъ законахъ нельзя. О миѳологической роли ликійскаго Беллерофонта въ связи съ конемъ Пегасомъ см. Schwarz. Ursprung. d. Mythologie 166 и Index s. v. Bellerophon; Kuhn — Zeit. I 461; Sonne — Zeit. X 172. Cox — Aryan Mythology II 288. Preller — Gr. Myth. II 54 и слѣд. Gerhard — Gr. Mythol. §§ 826 — 828. Ср. также о Беллерофонтѣ — Стефани — Нимбъ или лучезарный вѣнецъ (Зап. Им. Ак. Н. IV кн. I стр. 41) и Кондакова — Памятникъ Гарпій изъ Малой Азіи. Одесса, 1874, стр. 46 и слѣд.

1) Vṛkasya čid vartikām antar āsyād yuvam çačībhir grasitām amuńčatam.

2) Āhvayad ušā açvināv ādityenābhigrastā.

Къ объясненію значенія перепела можетъ отчасти служить греч. миѳологія, въ которой эта птица играетъ нѣкоторую роль. Уже Бенфей [1]) сопоставилъ греч. ὄρτυξ р. ὄρτυγος, перепелъ съ санскр. vartikā [2]) и это сопоставленіе было затѣмъ повторено Фёрстеманномъ [3]) и провѣрено Куномъ [4]). Для миѳологической связи vartikā съ ὄρτυξ, вспомнимъ, что по греческимъ преданіямъ островъ Дэлосъ, родина Феба, назывался прежде Ὀρτυγία, что мать Аполлона и Артемиды, Лэто, была обращена Зевсомъ въ перепелку, что Зевсъ самъ принимаетъ этотъ образъ [5]), и что, по другому преданію, именно по гомерическому гимну къ Аполлону, на островѣ Ὀρτυγίη была рождена Артемида, а ея братъ на Дэлосѣ [6]). Все это показываетъ, что и у грековъ перепелка была олицетвореніемъ *свѣта* и связана съ рожденіемъ *свѣтлыхъ* божествъ. Максъ Мюллеръ [7]) предполагаетъ поэтому, что Ὀρτυγία миѳ. страна зари, родина восходящаго солнца, а вед. vartikā—перепелка—одно изъ олицетвореній зари, основанное на корневомъ значеніи названія этой птицы. Vartikā происходитъ отъ корня vart (vertere) и обозначаетъ перепелку, какъ птицу, возвращающуюся съ наступленіемъ весны [8]); по этому vartikā могла стать и олицетвореніемъ ежедневно возвращающейся зари. Бенфей, въ примѣчаніи къ своему начатому переводу Р. Веды (Or. и Occ. III 149), считаетъ vartikā названіемъ закатившагося солнца. Солнце подобно птицѣ летитъ по небу и названо перепелкой, потому что

---

1) Griech. Wurzellexicon I 334.

2) Ср. также формы vartaka и vartakā въ С.-Петерб. сл. s. v.

3) Въ статьѣ Sprachlich—Naturhistorisches. Zeit. III 53.

4) Zeit. III p. 68. О смѣнѣ γ и κ (Φιλήμον δὲ διὰ τοῦ κ φησιν ὄρτυκος) см. у Куна. О бывшей дигаммѣ см. у Curtius'a — Grundzüge 3-е изд. p. 325 (форма γόρτυξ у Hesych).

5) Jacobi — Myth. Wörterb. s. v. Leto.

6) τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῇ ἐνὶ Δήλῳ. Впрочемъ этотъ стихъ заподозривается. Объ остр. Ортигіи см. Preller—I 186. Gerhard—§§ 335, 2.

7) Lectures 2 ser. p. 465 нѣм. перевода.

8) Pictet — Orig. Ind. I 495 полагаетъ, что названіе птицы вертящаяся объясняется ея привычкой кататься по землѣ,

пробуждается такъ же рано, какъ эта птица [1]). Едва ли можно съ точностью сказать, разумѣется ли подъ vartikā утренняя заря, какъ толкуетъ уже Нирукта, или солнце, какъ предполагаетъ Бенфей, или наконецъ мѣсяцъ. Достаточно знать, что уже въ глубокой древности, какъ свидѣтельствуетъ Р. Веда и греч. преданія, перепелка имѣла значеніе въ солнечныхъ миѳахъ. Она является въ миѳѣ Açвиновъ на тѣхъ же правахъ, какъ въ преданіи о рожденіи Аполлона и Артемиды, и этотъ фактъ получитъ надлежащую оцѣнку впослѣдствіи, когда мы будемъ разсматривать вопросъ о первоначальномъ значеніи Açвиновъ.

Гораздо труднѣе вопросъ, кого изображаетъ миѳъ подъ видомъ волка, схватившаго перепелку. Исходя вѣроятно изъ того факта, что съ появленіемъ солнца исчезаетъ заря, Нирукта считаетъ солнце (āditya) этимъ волкомъ, пожирающимъ перепелку-зарю; но такое объясненіе едва ли можетъ казаться вѣроятнымъ.

Мы остановимся по поводу миѳа о волкѣ и перепелкѣ нѣсколько подробнѣе на роли волка въ миѳологіи, потому что намъ нерѣдко придется въ дальнѣйшемъ сталкиваться съ этимъ звѣремъ. Здѣсь особенно важно коснуться этого вопроса, въ виду того, что для тѣхъ миѳологовъ, которые считаютъ волка символомъ свѣта (Аполлонъ Λύκειος), толкованіе Нирукты можетъ казаться весьма вѣроятнымъ. Итакъ, постараемся обстоятельно отвѣтить на вопросъ: какой характеръ носитъ волкъ и волчица въ индо-европейскихъ миѳахъ и есть ли что нибудь общее между волкомъ и солнечнымъ свѣтомъ.

Волкъ, исконный врагъ стадъ, постоянно производитъ на человѣка впечатлѣніе чего то *демоническаго*, страшнаго. Опираясь на черты дѣйствительности, фантазія связывала его съ темнотою ночи и холодомъ зимы. Подъ покровомъ

[1]) Mannhard—Götterwelt I 61 и Kelly—Curiosities of Indo-european Tradition aud Folklore p. 32: стоитъ за зарю. Cox—Aryan Mythology I p. 233, по обыкновенію, повторяетъ мнѣніе своего учителя M. Muller'а. По мнѣнію де Губернатиса (Die Thiere in der Indoger. Myth. p. 550) перепелка стоитъ въ тѣсной связи съ лѣтнимъ солнцемъ, но еще болѣе съ мѣсяцемъ.

ночи подкрадывается онъ къ жилью и къ стадамъ, ночью раздается его заунывный вой, въ зимнія ночи волки бродятъ стадами и выказываютъ особенную смѣлость. Немудрено, что ночь и волки были тѣсно связаны въ воображеніи народа и что въ миѳологіи волкъ является олицетвореніемъ демоновъ мрака и холода.

Подобное значеніе, значеніе силы мрака, враждебной свѣту, получилъ волкъ въ скандинавской миѳологіи. Въ видѣ гигантскаго волка Фенриръ, сынъ Локи, преслѣдуетъ мѣсяцъ и грозится его поглотить [1]). Свѣтлый богъ Тиръ, помогая Асамъ, кладетъ руку свою въ пасть волка Фенрира и боги связываютъ это чудовище цѣпью Gleipnir. Тиръ остался съ тѣхъ поръ однорукимъ, но волкъ будетъ связанъ до кончины міра. Въ младшей Эддѣ (Gylfaginning) упоминаются два чудовищные волка: одинъ преслѣдуетъ солнце и называется Sköll, другой, по имени Hati, гонится за свѣтлымъ мѣсяцемъ и поймаетъ его [2]). Волкъ скандинавскихъ сказаній одного происхожденія съ великанами, которые, какъ доказали нѣмецкіе миѳологи, заступаютъ мѣсто змѣевидныхъ демоновъ другихъ миѳологій. Изъ Gylfaginning мы знаемъ, что въ лѣсу Ярнвидръ живетъ великанка, отъ которой происходятъ волки. Есть преданіе, что самый могучій изъ ея потомковъ Манагармъ (лунный песъ) поглотитъ мѣсяцъ и окропитъ небо и воздухъ его кровью. Померкнетъ солнце и вѣтры будутъ неистово дуть на волѣ. Мотивъ волка, глотающаго солнце или мѣсяцъ, широко распространенъ въ миѳ. сказаніяхъ и хорошо извѣстенъ изъ дѣтской сказки о волкѣ и дѣвочкѣ въ красной шапочкѣ [3]). Свѣтлое существо, преслѣдуемое или глотаемое волкомъ, соотвѣтствуетъ ведійской vartikā и можетъ быть олицетвореніемъ зари, мѣсяца или солнца, какъ волкъ олицетвореніемъ мрака, ночи и черной тучи. Эпитеты *волчій* и *вечерній*, говоритъ Афанасьевъ [4]) употреблялись

[1]) Grimm, D. M. I 202. 4-го изд. Mannhardt, Götterwelt I 264.

[2]) Simrock. Edda p. 284.

[3]) Kinder u. Haussmärchen I pp. 26, 140. III p. 15.

[4]) Поэт. воззрѣнія I 736.

иногда, какъ равносильные; такъ вечерницу (планету Венеру, называютъ Волчею звѣздою;... а что волкъ служилъ символомъ темной тучи, на это мы имѣемъ прямое указаніе Кормчей книги: облакы гонештеи оть селянь вльколлаци нарицають се, (да) егда убо погыбнеть лоуна или сльньце, глаголють, вльколлаци лоуну из(ъ)ѣдоше или сльньце, си же вьса басни и льжа соуть [1]). Значеніе тучи имѣетъ волкъ вѣроятно и въ извѣстной сказкѣ о мальчикѣ съ пальчикъ, который, будучи проглоченъ волкомъ, причиняетъ ему много бѣдъ и благополучно выходитъ наружу. Въ связи съ ролью волка, какъ проглатывателя небесныхъ свѣтилъ, находится народное объясненіе затмѣній и ущерба луны. Какъ въ древней Руси *невѣгласи* говорили, что мѣсяцъ съѣдается [2]), такъ у индусовъ демонъ Rāhu производитъ затмѣнія, схватывая солнце и мѣсяцъ, почему затмѣніе носитъ названія: rāhugrasana — проглатываніе Рахуво, rāhugrahaṇa — схватываніе Р., rāhusaṃsparça — прикосновеніе Р. и т. п. [3]). Древнее убѣжденіе, что волкъ глотаетъ солнце, отразилось въ безсмысленномъ повѣрьи болгаръ. На святкахъ до св. Василія болгары не выбрасываютъ на дворъ ни пепла, ни угольевъ, потому что волки ѣдятъ уголья и пепелъ и оттого плодятся еще болѣе [4]). Очевидно, что древнее вѣрованіе выродилось здѣсь какъ часто бываетъ, въ повѣрье и черты миѳическаго волка, ночи, перенесены на простыхъ волковъ. Какъ въ этихъ и многихъ другихъ преданіяхъ ясна связь волка съ мракомъ, такъ же осязательна его связь съ холодомъ зимы. Зимніе мѣсяцы кое гдѣ называются волчьими: въ Малороссіи и Польшѣ февраль носитъ названіе *лютаго*, въ которомъ трудно не видѣть намека на звѣря, носящаго у насъ преимущественно эпитетъ лютаго. По чешски vlčenec, vlči mêsic называется декабрь (ср. верхне-лужиц. vjelči mêsac, латыш. vilku mënesis) и такія же названія *wolfmon, wolfmānōt*

---

[1]) Приведено у Миклошича — Lexicon s. v. влъколлакъ.

[2]) Лѣтопись подъ 1065 годомъ.

[3]) См. B. R. s. v. rāhu.

[4]) Каравеловъ — Памятники нар. быта Болгаръ, стр. 279.

находимъ у Нѣмцевъ для ноября и декабря [1]). Въ этихъ названіяхъ едва-ли можно найти миѳологическій намекъ: названіе декабря — волчьимъ мѣсяцемъ, объясняется вѣроятно тѣмъ, что приблизительно въ концѣ декабря начинается у волковъ періодъ течки, при чемъ они бродятъ стаями. У молодыхъ волковъ этотъ періодъ начинается мѣсяцемъ позже и продолжается до половины февраля, который, напримѣръ, у басковъ и эстовъ носитъ также названіе волчья мѣсяца (баск. otsailla, эстон. huntikuu). Если зимніе мѣсяцы называются волчьими, то понятно олицетвореніе силы холода и зимы въ видѣ волка. У хорутанъ есть повѣрье, что папороть (sunču) разцвѣтаетъ, когда солнце побѣдитъ чернаго волка т. е. весною, когда весеннее солнце выходитъ побѣдоносно изъ борьбы съ зимою [2]). У Болгаръ время отъ Рождества до Крещенья называется вълчи празници и женщины остерегаются работать изъ боязни быть растерзанными волками, если надѣнутъ платье, сработанное въ эти дни [3]). У Сербовъ существуетъ поговорка: спрашивали волка: когда наибольшая зима? а онъ отвѣчалъ: когда солнце рождается т. е. въ декабрѣ [4]).

Въ роли демона зимы, противника наступающей весны, является волкъ въ бѣлорусскихъ народныхъ пѣсняхъ. Въ пинской колядской пѣснѣ онъ изображается противникомъ козы, миѳическаго значенія которой мы коснемся впослѣдствіи. Волкъ преслѣдуетъ козу, про которую поется:

Гдзѣ коза тупою,
Тамъ жито купою;
Гдзѣ коза рогомъ,
Тамъ жито стогомъ;

---

[1]) Grimm — Gesch. d. Sprache. I. Monate. Erben — Jmena mêsicŭ slovanská etc. въ Časopis česk. mus. 1849. 159. Miklosich — Die slavische Monatsnamen. 1867 p. 11 отд. оттиска.

[2]) Срезневскій — Объ обожаніи солнца 45. Аѳанасьевъ — Поэт. воззрѣнія I 744. Потебня — о Купальскихъ огняхъ etc. стр. 17 отд. оттиска.

[3]) Аѳанасьевъ I 745.

[4]) Аѳанасьевъ — ibid. 746.

Гдзѣ коза ходитъ,
Тамъ жито ро́дитъ [1]).

Тотъ же волкъ является въ извѣстной дѣтской сказкѣ о бабушкиномъ козликѣ, съѣденномъ сѣрыми волками. Какъ во многихъ мѣстахъ Германіи и Славянскихъ земель ведется въ народѣ обычай провожать лѣто или зиму, такъ въ Галиціи и Польшѣ въ праздникъ коляды толпа молодежи ходила въ старину съ чучеломъ волка (= зимы) или бѣгала по селу съ волчьей шкурой. Что волкъ или волчья шкура имѣетъ въ этомъ обычаѣ значеніе изгоняемой или убиваемой силы зимы и мрака, видно изъ того, что у Словаковъ на коляду дѣти ходятъ со *змѣемъ* (hadem [2]). Однородность *волка* и *змѣя* ясна въ скандинавской миѳологіи: отъ связи Локи съ великанкой Angurboda родилось трое дѣтей: волкъ (Fenris), змѣя (Jörmungandr) и Гель (смерть [3]).

Вышеприведенные факты достаточно уясняютъ, какое значеніе имѣетъ волкъ въ ведійскомъ преданіи о перепелѣ. Очевидно, онъ относится къ той же породѣ демоническихъ волковъ, олицетвореній мрака и зимы, къ которой принадлежатъ скандинавскіе волки, преслѣдующіе солнце и мѣсяцъ и волки, пожирающіе козу и мальчика съ пальчикъ. Но еще большее развитіе, нежели волкъ, получила волчица въ миѳолог. сказаніяхъ. Она является кормилицей, выкармливающей родоначальниковъ или національныхъ героевъ многихъ народовъ и въ этой роли часто замѣняется собакой. Останавливаясь ниже подробно на значеніи собаки въ миѳологіи, здѣсь мы замѣтимъ только, что собака и волчица часто смѣняютъ другъ друга въ сказаніяхъ и этотъ фактъ находитъ объясненіе въ естественной близости обѣихъ породъ. Италійскіе Аҫвины-Діоскуры, близнецы Ромулъ и Ремъ, выкармливаются волчицей и, какъ увидимъ ниже, волчица была ихъ настоящей матерью. По германскимъ преданіямъ, Дитрихъ сосалъ волчицу вмѣстѣ

[1]) Безсоновъ — Бѣлор. пѣсни I 78, ср. стр. 98.
[2]) Аѳанасьевъ I 765.
[3]) Simrock — Edda p. 297 (Gylfaginning 34).

съ ея четырьмя волчатами и потому получилъ имя Wolfdieterich [1]). Славянскіе богатыри Валигора и Вырвидубъ были вскормлены — одинъ — медвѣдицей, другой — волчицей [2]). По турецкому преданію родоначальникъ Турокъ былъ вскормленъ волчицей, почему волчица помѣщена на турецкомъ знамени [3]). Многіе народы ведутъ свое происхожденіе отъ связи собаки съ человѣкомъ. Японскіе Айносы разсказываютъ, что къ тому острову, гдѣ впослѣдствіи возникло ихъ племя, въ отдаленныя времена вѣтромъ и морскими волнами была прибита лодка съ женщиной. Разъ, когда эта женщина купалась въ морѣ, она увидѣла большаго пса, подплывавшаго къ берегу. Она хотѣла бѣжать, но песъ проговорилъ ей человѣчьимъ голосомъ: позволь мнѣ остаться съ тобою, я буду твоимъ спутникомъ и хранителемъ и тебѣ нечего будетъ бояться. Она согласилась и отъ ея связи съ псомъ произошли Айносы т. е. люди [4]). Родоначальница Айносовъ, купающаяся въ морѣ, живо напоминаетъ мать римскихъ близнецовъ Рею-Сильвію, застигнутую волкомъ (=Марсомъ) *у воды*. Каракиргизы (черные киргизы) производятъ себя отъ сорока дѣвицъ сочетавшихся съ рыжимъ псомъ. Названіе Киргизъ происходитъ, по ихъ народной этимологіи, отъ словъ kirk kize т. е. сорокъ дѣвушекъ [5]). Сюда относится и сказаніе гуннское о происхожденіи Атиллы отъ пса и нѣмецкія о Вельфахъ (соб. щенятахъ). По справедливому замѣчанію Либрехта, первоначальное преданіе дѣйствительно выводило Гвельфовъ отъ собаки и только позднѣйшее толкованіе видитъ въ этомъ клевету и старается ее затушевать. Изъ многихъ примѣровъ можно вывесть, что въ глубокой древности происхожденіе отъ нѣкоторыхъ, обык-

[1]) Grimm — D. M. p. 324, 4-го изд.
[2]) Hanusch — Slav. Mythol. p. 323. Аѳанасьевъ — Поэт. возр. I 765. Тэйлоръ — Первобытная культура I 260.
[3]) Liebrecht — Zur Sage von Romulus und den Welfen — въ Germania, Pfeiffer'а XI pp. 166—172. Тэйлоръ — l. c. Буслаевъ — Русс. В. 1872. № 10, стр. 708.
[4]) Liebrecht — o. c. p. 168.
[5]) Ibid.

новенно сильныхъ и смѣлыхъ, животныхъ считалось почетнымъ. Если позднѣйшій взглядъ считаетъ кормилицъ (собственно матерей) національныхъ героевъ не собаками или волчихами, а женщинами со звѣриными именами, какъ Кино, кормилица Кира или Lupa—воспитательница Ромула и Рема, то въ этомъ должно видѣть евгемеризмъ, старавшійся вложить реальный смыслъ въ народное преданіе.

Итакъ примѣры, почерпнутые изъ преданій полуцивилизованныхъ и дикихъ племенъ, доказываютъ, что въ глубокой древности и у племенъ, достигшихъ впослѣдствіи высокой культуры, происхожденіе національныхъ героевъ отъ собакъ или волковъ не считалось позорнымъ. Но во всякомъ случаѣ зооморфическіе отцы или матери были воплощеніями божествъ и если аналогіи изъ преданій дикихъ народовъ объясняютъ возможность подобныхъ воплощеній, эти аналогіи еще не выясняютъ намъ, какія божества были воплощены, напримѣръ, въ волчицѣ Лэто или въ римской волчицѣ. Для разъясненія этого вопроса, слѣдуетъ остановиться на волкѣ и волчицѣ, которыхъ миѳологи обыкновенно невѣрно называютъ *символами* извѣстныхъ божествъ.

Изъ скандинавской миѳологіи извѣстно, что богу Одину принадлежали два волка Geri и Freki [1]), которыхъ онъ кормитъ съ своего стола. Эта черта была перенесена народомъ на Бога, и Гансъ Саксъ разсказываетъ, что Господь Богъ избралъ волковъ своими охотничьими псами. На Украйнѣ и въ Литвѣ волки называются *хортами* св. Юрія и безъ его разрѣшенія не могутъ тронуть ни единной скотины [2]). Духовный стихъ поетъ про Егорія:

Въѣхалъ Егорій въ лѣса дремучи,
Встрѣлись Егорью волки прискучи,
Гдѣ волкъ, гдѣ два:
„Соберитесь вы, волки!

[1]) Grimm. Myth. 122, 4-го изд. Simrock. Edda. 303.
[2]) Аѳанасьевъ I 763.

Будьте вы мои собаки,
Готовьтесь для страшныя драки“ [1]).

Въ другихъ стихахъ Егорій храбрый велитъ волкамъ разойтись по землѣ и ѣсть *повельное* [2]). Въ народной сказкѣ о Георгіи волкъ обращается къ этому святому съ просьбами о пищѣ, причемъ иногда вмѣсто Георгія волкъ прибѣгаетъ со своими просьбами къ Спасителю [3]). Изъ разбора народныхъ пѣсенъ и сказокъ о Егоріи, а также обычаевъ, сопровождающихъ празднованіе Юрьева дня, изслѣдователи славянской миѳологіи уже давно пришли къ заключенію, что на Св. Георгія были перенесены въ народѣ черты древняго языческаго бога, покровителя скота. Нѣтъ сомнѣнія, что основѣ *народнаго* Юрія лежитъ солнечный богъ, соотвѣтствующій германскому Одину или греч. Аполлону Ликійскому. Волкъ считался священнымъ животнымъ этихъ боговъ не потому, что онъ ихъ *символъ*, не потому, что онъ могъ быть избранъ зооморфическимъ воплощеніемъ *свѣтоваго* бога, а потому, что богъ имѣетъ власть и надъ этимъ страшнымъ для человѣка животнымъ, что онъ разгоняетъ волковъ и что, съ наступленіемъ лѣта (или дня), они прячутся по берлогамъ. Всюду въ народныхъ преданіяхъ волкъ является олицетвореніемъ ночи, холода и зла: а между тѣмъ онъ священное животное солнечнаго бога Марса [4]) и греч. Аполлона. Какъ объяснить этотъ символъ? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ занимались многіе миѳологи и отвѣчали различно. Извѣстный К. О. Мюллеръ [5]) считаетъ неправдоподобнымъ, чтобы волкъ былъ обязанъ своимъ значеніемъ, какъ символъ Аполлона, случайному

[1]) Народныя русскія легенды—Аѳанасьева стр. 136.
[2]) Безсоновъ—Калѣки перехожіи. Часть I-я вып. 2 стр. 396, 401 и слѣд.
[3]) Аѳанасьевъ—Поэт. воз. I 709 о Егоріи, какъ о пастырѣ, охранителѣ скота см. Терещенко VI 38, 29, 30. Майковъ—Великорусс. заклинанія 75 слѣд. 115, 116. Шейна—Бѣлор. пѣсни 77. 85. Каравелова—Нар. бытъ Болгаръ 211. Снегиревъ—Русс. простонарод. праздники I 64, III 65 и слѣд.
[4]) Первоначальное тождество италійскаго Марса и греч. Аполлона, какъ солнечныхъ боговъ, доказано обстоятельнымъ изслѣдованіемъ Рошера. Studien zur Vergleichenden Mythologie der Griechen u. Römer. I Apollon und Mars. 1873.
[5]) Dorier I 305.

сходству названія (λύκος и λύκη) и что-бы въ этомъ слѣдовало видѣть примѣръ такъ называемой *парономасіи* въ греческой символикѣ. Напротивъ, полагаетъ Мюллеръ, греки должны были дѣйствительно находить какое нибудь отношеніе и аналогію между волкомъ и свѣтомъ. Къ объясненію можетъ послужить *зоркость* волка или его *свѣтлый* (?) цвѣтъ. Крейцеръ [1]) полагаетъ, что соединеніе *волкъ* и *солнце* пришло къ грекамъ извнѣ. Это сочетаніе идей искали греки и въ своемъ языкѣ и сочетали понятіе λύκος волкъ, а *также солнце* (?) и λύκη утренній свѣтъ. По мнѣнію Велькера, волкъ могъ стать символомъ Аполлона въ его дуалистическомъ значеніи. Въ природѣ волка, истребителя стадъ, нашли отношеніе не къ свѣтовому Аполлону, а къ Аполлону въ его губительной, зимней роли [2]). Г. Воеводскій въ своемъ замѣчательномъ изслѣдованіи [3]) старается доказать, между прочимъ, что волкъ могъ быть идеаломъ всего греческаго народа въ извѣстный періодъ его развитія. „Зевсъ и Аполлонъ, говоритъ онъ, могли называться уже и потому „волчьими" божествами (т. е. Ζεὺς Λυκαῖος и Ἀπ. Λύκειος), что были божествами народа, который называлъ самъ себя волками. Къ тому замѣтимъ еще, что Зевсъ и Аполлонъ суть, очевидно, божества солнца. Но неужели невѣроятно, что само солнце называлось волкомъ, когда извѣстно, что тучи, съ которыми оно вѣчно борется назывались „коровами?" Въ поясненіе укажу только на вышеприведенное сказаніе о Данаѣ [4]), гдѣ говорится о томъ, какъ „рано утромъ волкъ бросился предъ стѣною (города)

---

[1]) Symbolik u. Mythologie II 533.

[2]) Welcker — Gr. Götterlehre I 481.

[3]) Каннибализмъ въ греческихъ миѳахъ стр. 103 и слѣд. 108.

[4]) Сказаніе сообщается Павзаніемъ (II 19, 3). Данай построилъ храмъ Аполлону Λύκιος'у по слѣдующему поводу: Прибывъ въ Аргосъ, Данай хочетъ овладѣть престоломъ царя Геланора. Народъ колеблется въ выборѣ между нимъ и Геланоромъ, но наконецъ предпочитаетъ Даная, истолковавъ въ его пользу слѣдующее знаменіе: утромъ на стадо коровъ, пасшееся передъ городской стѣною, напалъ волкъ и осилилъ быка, предводителя стада. Аргосцы сравнили пришельца Даная съ волкомъ, а побѣжденнаго волкомъ быка съ Геланоромъ и отдали царство первому.

на стадо коровъ". Видя въ этомъ слѣды какого-нибудь гимна, воспѣвающаго восходящее солнце, я нахожу сравненіе солнца съ волкомъ очень естественнымъ, по крайней мѣрѣ, вполнѣ соотвѣтствующимъ тѣмъ наивнымъ понятіямъ, которыя мы уже привыкли предполагать у первобытныхъ народовъ. Быстро выдвигающееся среди кровавыхъ облаковъ солнце—это волкъ, кинувшійся на стадо бѣлыхъ, истекающихъ кровью, коровъ; все же дѣйствіе происходитъ не на землѣ, а за видимыми предѣлами ея за стѣнами".

Хотя г. Воеводскій вообще осторожно пользуется миѳологіей, однако въ этомъ случаѣ онъ нѣсколько поторопился съ своимъ миѳологическимъ объясненіемъ. Ему не кажется невѣроятнымъ, что солнце могло называться волкомъ, лишь на томъ основаніи, что тучи, съ которыми солнце вѣчно борется, назывались коровами. Хотя последній фактъ г. Воеводскій предполагаетъ извѣстнымъ, едва-ли бы онъ самъ могъ указать въ греч. миѳологіи олицетвореніе тучи коровой. Миѳологи приводятъ, правда, подобные примѣры изъ Р. Веды, но насколько эти примѣры убѣдительны, объ этомъ трудно судить, пока всѣ соотвѣтственныя мѣста гимновъ не будутъ подвергнуты строгой критикѣ. Во всякомъ случаѣ ведійскія олицетворенія не обязательны для греч. миѳологіи. Затѣмъ, въ преданіи о волкѣ, напавшемъ на быка, г. Воеводскому чудятся „слѣды какого-нибудь гимна, воспѣвающаго восходъ солнца", гимна, въ которомъ солнце изображалось волкомъ „кинувшимся на стадо бѣлыхъ, истекающихъ кровью коровъ". Дѣйствіе совершается за стѣнами города т. е. „за видимыми предѣлами земли". Не говоря уже о томъ, что эпитетъ *бѣлыхъ* коровъ добавленъ воображеніемъ г. Воеводскаго, которое заставляетъ ихъ даже истекать кровью, хотя изо всего стада пострадалъ только быкъ, мы не можемъ указать въ греческихъ миѳахъ ни одного примѣра *облачныхъ* коровъ. Точно также не можемъ мы видѣть въ легендѣ Аргоса слѣдовъ *солнечнаго* гимна и довольствуемся объясненіемъ, которое дали сами Аргосцы этому далеко не чудесному

событію. Жители колебались и искали знаменья и вотъ на ихъ городское стадо нападаетъ волкъ и осиливаетъ быка. Понятно, что волкъ, пришлецъ, напомнилъ имъ пришельца Даная, а домашній быкъ, побѣжденный волкомъ, ихъ властителя Геланора. Такое объясненіе напрашивалось само собой. Имѣемъ-ли мы какія нибудь основанія видѣть въ волкѣ солнце? „Что значитъ символъ, повторимъ мы слова г. Воеводскаго (стр. 109), не означающій самой природы, самаго существа того предмета, знаменіемъ котораго онъ считается?“ Выше мы видѣли, что всюду въ миѳологіи волкъ изображаетъ силу мрака, холода и зимы. Зачѣмъ же намъ извращать натуру этого звѣря и считать его *символомъ* свѣтлаго бога Аполлона? По нашему мнѣнію, волкъ животное Аполлона на тѣхъ же правахъ, какъ онъ-же животное Одина или Егорія. Онъ подчиненъ божеству свѣта, слушается его приказаній, какъ сила мрака подчинена, или по крайней мѣрѣ, по народному идеалу, должна быть подчинена силѣ свѣта, вѣчно обновляющемуся божеству солнца. Вопросъ объ Аполлонѣ Λύκειος одинъ изъ самыхъ запутанныхъ въ греч. миѳологіи и раздѣляетъ современныхъ миѳологовъ на два лагеря: одни производятъ этотъ эпитетъ отъ корня luk (lux) и видятъ въ немъ намекъ на свѣтовыя свойства божества, другіе отъ λύκος—волкъ и считаютъ этого Аполлона „волчьимъ“ [1]). Разборъ всѣхъ мнѣній объ Аполлонѣ Ликейскомъ, вывелъ бы насъ далеко за предѣлы нашей задачи и мы должны ограничиться лишь нѣкоторыми замѣчаніями. Намъ не кажется возможнымъ отдѣлять эпитетъ Λύκειος отъ другаго эпитета Аполлона Λυκοκτόνος — волкоубійца и видѣть въ первомъ эпитетѣ корень *luk* со значеніемъ свѣта, а во второмъ λύκος волкъ, тѣмъ болѣе что Λύκειος употребляется какъ прилаг. имя со значеніемъ „волчій“ [2]). Λύκειος было употребительно въ

---

[1]) Къ первымъ принадлежатъ Преллеръ, Велькеръ, Гергардъ, Рошеръ (Studien I p. 16), де Роншо (въ статьѣ Apollon, помѣщенной въ Dictionnaire des Antiquités — Daremberg et Saglio; ко вторымъ — Воеводскій о. с. p. 382 примѣч.

[2]) См. Pape s. v.

нѣкоторыхъ топографическихъ названіяхъ: въ Аргосѣ упоминается Λύκειος ἀγορά, на Лемносѣ Λύκειος ποτός [1]) и въ обоихъ названіяхъ Λύκειος можетъ значить только *волчій*. Тоже значеніе проглядываетъ въ Эсхиловомъ стихѣ: καὶ σὺ, Λύκει' ἄναξ, Λύκειος γενοῦ στρατῷ [2]). Другой вопросъ, какъ понимать эпитетъ Аполлона λυκηγενής у Гомера [3]) и имѣетъ-ли этотъ эпитетъ что нибудь общее съ первымъ. Соглашаясь, что обычное толкованіе древнихъ грамматиковъ — рожденный въ Ликіи, несостоятельно [4]), мы еще далеко не увѣрены, что λυκηγενής значитъ „рожденный разсвѣтомъ“, какъ полагаютъ Велькеръ, Преллеръ, Рошеръ, Коксъ и друг. Слово λυκη со значеніемъ „разсвѣта“ или „свѣта“ не существуетъ, а только предполагается на основаніи нѣкоторыхъ сложныхъ словъ λυκάβας – годъ, λυκόφως — сумерки, ἀμφιλύκη νύξ у Гомера (Ил. VII 433), которыя также не вполнѣ ясны и подавали поводъ къ инымъ объясненіямъ [5]). Нужно сознаться, что эти аналогіи очень шатки и что столько-же вѣроятности можетъ имѣть объясненіе λυκηγενής — рожденный отъ волчицы. Если мы припомнимъ, что Лэто, мать Аполлона, по одному преданію, обратилась въ волчицу, что мать Ромула и Рема, по *смыслу* древнѣйшаго сказанія, была волчица, что волчица играетъ не послѣднюю роль въ ведійскихъ гимнахъ къ Ацвинамъ, что наконецъ волчица олицетворяла ночь, едва ли наше предположеніе будетъ менѣе состоятельно, чѣмъ общепринятое. Какъ бы то ни было, оставляя даже въ сторонѣ эпитетъ λυκηγενής,

---

[1]) См. Pape — Wört. der Gr. Eigennamen s. v. Ср. также — Λυκόσουρα (волчій хвостъ?) городъ въ Аркадіи.

[2]) Septem c. Th. 145.

[3]) Il. IV 101, 119.

[4]) Рожденный въ Ликіи было бы Λυκιηγενής; см. Welcker — I 476 Roscher — I 17.

[5]) См. напр. у Воеводскаго стр. 382 примѣч. и Curtius'a Grundz. 3-е изд. p. 152. λυκόφως — народное выраженіе, можетъ значить: волчій свѣтъ, съ чѣмъ можно сравнить франц. entre chien et loup; эпитетъ ночи у Гомера, встрѣчающійся лишь однажды ἀμφιλύκη — не ясенъ и мало уясняется, если мы примемъ λύκη вмѣстѣ съ Макробіемъ въ значеніи prima lux. [ср. λύγη =σκοτία].

какъ сомнительный, мы имѣемъ въ λύκειος „волчьяго“ Аполлона, въ культѣ котораго волкъ имѣлъ существенное значеніе и конечно не явился на сцену только потому, якобы Греки забыли, что λύκειος значитъ „свѣтлый“, и, истолковавъ этотъ эпитетъ „волчьимъ“, внесли и волка въ культъ бога. На связь Аполлона съ волкомъ указываютъ многіе слѣды. По свидѣтельству Эліана, Дельфійцы чтили волка; волкъ изображается на фокидскихъ монетахъ; между Фокидой и Локридой стояло изображеніе каменнаго волка; въ Аргосѣ стояло такое же изображеніе на „волчьей площади“; волкъ изображался на монетахъ Аргоса и Арголиды; ликейскому Аполлону приносили въ жертву волковъ [1]) и т. п. Культъ этого Аполлона встрѣчается въ Аттикѣ, Сикіонѣ, Ѳивахъ, Дельфахъ и древнемъ Аргосѣ и характеризуется присутствіемъ волка [2]). Нѣтъ возможности предполагать, что *символъ* явился извнѣ, былъ навязанъ этому культу народной этимологіей. Мы не можемъ войти здѣсь въ обсужденіе вопроса, перешелъ ли культъ ликійскаго Аполлона изъ Ликіи въ Элладу [3]) или наоборотъ былъ водворенъ греческими колонистами въ Малой Азіи [4]); но считаемъ знаменательнымъ фактомъ то, что въ культѣ Аполлона въ Ликіи до сихъ поръ не былъ найденъ символъ волка, характеризующій греческій культъ Аполлона Λύκειος или Λύκιος. Согласно съ характеромъ восточной символики, символомъ Аполлона въ Ликіи, какъ извѣстно, является левъ, иногда терзающій быка, и въ этомъ львѣ видятъ астрономическій символъ: левъ символизируетъ собою палящій жаръ лѣтняго солнца, убивающій жизнь природы, быка [5]). Состоитъ ли этотъ

[1]) Welcker—I 478.

[2]) Welcker l. c. Gerhard §§ 302, 1, 303, 1 и др. Roscher—Stud. I 17. Кондаковъ—Памятникъ Гарпій изъ Малой Азіи 38.

[3]) Warscheinlicher ist das Apollon Lykios nach Athen, wie Lykier nach Argos, von Asien aus gekommen ist. Welcker o. c. I 477.

[4]) Таково было убѣжденіе Отфрида Мюллера. См. обзоръ мнѣній о Ликійскомъ Аполлонѣ (Λύκιος — у Пиндара и Алкмана) у Кондакова о. с. р. 39.

[5]) См. Кондакова стр. 41. Изслѣдованіе проф. Юргевича De Jovis Lycaei natura—въ Зап. Им. Новор. унив. I, къ сожалѣнію не было у насъ подъ руками.

восточный символъ въ связи съ греческимъ волкомъ, нападающимъ на быка, какъ полагаетъ г. Кондаковъ [1]), мы не рѣшаемся сказать. Для насъ болѣе вѣроятно, что греческій символъ, объясненіе которому мы нашли въ германской и славянской миѳологіи, по крайней мѣрѣ въ древнѣйшія времена, стоялъ внѣ всякой связи съ восточнымъ львомъ, котораго надо возводить къ халдейской культурѣ. Левъ — символъ палящаго солнца — стоитъ въ связи съ зодіакальнымъ знакомъ ассирійскаго мѣсяца Абу (іюль—августъ) и исторія этого символа тѣсно связана съ труднымъ вопросомъ о происхожденіи зодіака [2]). Входя въ сложную систему халдейской астрологіи, левъ азіятскаго солнечнаго бога существенно отличается отъ европейскаго волка. Послѣдній сталъ животнымъ солнечнаго бога, повелѣвающаго имъ, не на основаніи искуственной астрономической символики, а какъ олицетвореніе ночи и зимы. Въ восточномъ символѣ мы видимъ искусственное внесеніе первоначальныхъ народныхъ представленій въ астрономическую систему; въ европейскомъ — мы стоимъ еще на почвѣ наивныхъ народныхъ вѣрованій.

Послѣ этого отступленія по поводу роли волка въ миѳологіи, мы можемъ снова вернуться къ преданіямъ объ Аҫвинахъ и волкѣ.

Мы видѣли, что волкъ въ легендѣ о перепелѣ, спасенномъ Аҫвинами изъ его пасти, является олицетвореніемъ силы мрака, стремящейся поглотить силу свѣта (зарю, солнце, мѣсяцъ). Здѣсь Аҫвины принимаютъ сторону свѣтлаго божества, спасая его, но вмѣстѣ съ тѣмъ не убивая существа темнаго, покрайней мѣрѣ объ убіеніи ими волка не говорится въ гимнахъ. Волкъ слушается Аҫвиновъ, какъ онъ же повинуется Егорію храброму или ликійскому Аполлону; онъ—животное всѣхъ этихъ боговъ и ѣстъ только повелѣнное ими; вполнѣ подчиненный имъ, онъ становится

[1]) O. c. p. 41.

[2]) См. интересныя изслѣдованія о халдейскомъ зодіакѣ Ленормана—Premières Civilisations, I p. 147. (1874).

даже ихъ „охотничьимъ псомъ“ (Одинъ и волки) и проситъ у нихъ пропитанія (Егорій). Съ другой стороны, въ легендѣ о рожденіи нѣкоторыхъ свѣтлыхъ боговъ является волчиха, образъ которой приняла ихъ мать. Эта черта объясняетъ намъ еще другую легенду, упоминаемую въ гимнахъ къ Аçвинамъ.

Изъ стиха I 116, 16 видно, что какая-то чудесная волчиха пользуется особеннымъ расположеніемъ этихъ боговъ:

„Риджраçву, заклавшаго сто овецъ волчихѣ, его отецъ сдѣлалъ слѣпымъ; ему, о Аçвины! создали вы очи для зрѣнія, о чудотворные врачи, *безпрепятственно*“ [1]).

Объясненіе Саяны, по обыкновенію, скорѣе запутываетъ дѣло, чѣмъ разъясняетъ: какъ въ большинствѣ толкованій, онъ приводитъ въ связь темные намеки гимновъ, дополняя ихъ соображеніями позднѣйшаго времени. Саяна разсказываетъ, что былъ нѣкій царственный ришій Ṛğrāçva, сынъ Vṛšāgir'а; ему явился одинъ изъ аçвиновыхъ ословъ, принявъ видъ волчицы и этотъ ришій, чтобъ накормить ее, взялъ сто одну овцу у подданныхъ, изрубилъ овецъ на куски и отдалъ ей. Отецъ за это предалъ его проклятію, отъ котораго Риджраçва ослѣпъ. Тогда онъ сталъ прославлять Аçвиновъ и они, узнавъ, что слѣпота произошла ради ихъ осла, воротили Риджраçвѣ зрѣніе [2]). Очевидно, Саяна знаетъ столько же, сколько и мы и весь разсказъ его позднѣйшая и притомъ довольно нелѣпая выдумка. Почему оселъ принимаетъ образъ волчицы? За что такъ щедро угощаетъ волчицу царскій

[1]) Çatam mešān vṛkye čakšadānam ṛğrāçvaṃ tam pitā andhaṃ čakāra, tasmai akšī nāsatyā vičakše ā adhattaṃ dasrā bhišağāv anarvan. Людвигъ (переводъ Р. Веды р. 36) переводитъ anarvan (мѣст. пад. adverbialiter) „zu ungehemmtem aussblick“, вѣроятно, согласно съ своей теоріей, видя въ anarvan инфинитивъ. Ср. съ этимъ стихомъ также стихи I 117, 17 и 18.

[2]) Саяна къ I 116, 16: Vṛšāgiraḥ putra ṛğrāçvo nāma rāğaršiḥ, tasya samīpe'çvinor vāhanabhūto rāsabho vṛkī bhūtvāvatasthe, sa ča tasyā āhārārtham ekottaraçatasaṃkhyākān pauraǧanānāṃ svabhūtān mešān çakalīkṛtya pradadau... evaṃ paurāṇām ahite pravṛttaṃ pitā çāpena netrahīnam akarot, tena stūyamānāv açvināv asmadvāhananimittam asyāndhatā ǧāteti ǧānantau tasmā akšiṇī prāyaččhatām iti.

сынъ?—этого легенда не можетъ разъяснить. Истолкованіемъ преданія о волчицѣ занимались между европейскими учеными Зонне и Бенфей [1]). Оба видятъ въ Риджраçвѣ олицетвореніе солнца, на основаніи этимологическаго значенія его имени—„красно-конный“. По объясненію Зонне, миѳъ выражаетъ слѣдующее: Геліосъ Ṛğrāçva „со свѣтлыми конями“, соотвѣтствующій греч. Аполлону Karneios и Epimelios, мирно пасетъ своихъ барашковъ на небесномъ лугу. Вдругъ грозовая волчица, грозовая туча, поднимается на небѣ. Тогда Ṛğrāçva самъ облекается въ волчью сорочку (Apollo Lykios) и, въ видѣ платы за расположеніе волчицы, разрываетъ или закалываетъ ей барановъ, которыхъ она затѣмъ проглатываетъ. Тучи соединяются любовно (maithune), т. е. Риджраçва и волчица, но Риджраçва теряетъ при этомъ глазъ свой т. е. солнце. Волчица троекратнымъ воемъ (=раскаты грома) призываетъ Аçвиновъ на помощь любовнику (Риджраçвѣ) и они, какъ чудесные врачи, разгоняя непогоду, ведутъ его снова къ свѣту. Во всемъ этомъ Зонне видитъ драму въ зародышѣ [2]).

Съ нашей точки зрѣнія мы не можемъ видѣть въ легендѣ о Риджраçвѣ драму, находимую Зонне. Герой этой драмы возводится на степень солнечнаго бога только потому, что имя его составлено изъ словъ ṛğra — красный и açva—конь, а на подобномъ основаніи можно отнести въ миѳологію множество лицъ, которыхъ имя сложено со словомъ *конь*. Объясненіе Саяны въ сущности ничего не объясняетъ, но все таки индусскій комментаторъ опирается на черты, сообщаемыя гимнами. Нѣмецкій же миѳологъ не считаетъ нужнымъ держаться фактовъ и дополняетъ ихъ собственными измышленіями. Риджраçва *пасетъ овецъ*, о чемъ ничего не говорится въ гимнахъ, вступаетъ въ любовную связь съ волчицей, принявъ самъ

[1]) Зонне въ Zeit. X 339; Benfey въ Or. u. Occ. III, примѣч. къ переводу RV. I 116.

[2]) L. c. p. 340.

волчій образъ и платитъ ей баранами за любовь. Такимъ образомъ рядомъ съ ведійскимъ миѳомъ, получается новый миѳъ, созданный съ цѣлью *уяснить* ведійскій и подобнаго рода упражненія называются сравнительной миѳологіей. Поставивъ себѣ задачей изслѣдовать миѳы ведійскіе, а не новѣйшіе миѳы нѣмецкихъ миѳологовъ, мы могли бы пройти молчаніемъ измышленія Зонне, и, если упомянули ихъ, то исключительно съ цѣлью привести обращикъ новѣйшихъ миѳовъ, которые цѣлыми массами пускаются въ ходъ въ литературѣ сравнительной миѳологіи и выдаются за ея научные результаты. Дневное или годичное теченіе солнца и гроза — вотъ двѣ постоянныя и неизмѣнныя темы миѳовъ, по мнѣнію современныхъ миѳологовъ. Каждый миѳъ долженъ быть либо тѣмъ, либо другимъ, и если непокорный миѳъ не сразу укладывается въ эти широкія рамки, его кладутъ на прокрустово ложе и дѣло сдѣлано: миѳъ урѣзанъ или вытянутъ по надлежащей мѣркѣ и содержитъ самыя типическія черты солнечнаго восхода или грозы. Ниже мы будемъ имѣть много случаевъ наблюдать чудесныя свойства прокрустова ложа и потому, считая безплоднымъ разборъ миѳа, сочиненнаго Зонне, замѣтимъ только одно — его непослѣдовательность. Риджраçва, сынъ Вришагира, выдается Зонне за солнце; но у этого Вришагира упоминаются другіе сыновья въ гимнѣ I 100 (ст. 17) — Ambarīša, Sahadeva, Bhayamāna и Surādhas и этимъ пяти сыновьямъ (или потомкамъ) Вришагира приписываетъ анукраманика сочиненіе 100-го гимна первой книги Р. Веды. Если одинъ изъ Vāršāgirās солнце, то, поступая послѣдовательно, Зонне долженъ былъ возвести въ это званіе и прочихъ братьевъ. Впрочемъ, вѣроятно Зонне не преминулъ бы это сдѣлать, но къ сожалѣнію отъ этихъ господъ сохранились лишь одни имена, безъ всякихъ подробностей о ихъ похожденіяхъ.

Но насъ могутъ спросить: если Риджраçва не солнечный богъ, то кто же онъ такой? На это можемъ отвѣтить лишь одно: не знаемъ, но не считаемъ нужнымъ вносить его въ миѳологію подъ образомъ солнечнаго бога.

Въ легендѣ о Риджраçвѣ, безъ сомнѣнія, есть миѳическія черты, но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобъ всѣ дѣйствующія лица были божества. Лучше прямо отказаться отъ объясненія темныхъ намековъ, нежели сочинять миѳы о солнечномъ богѣ, кормящемъ тучу баранами, ибо подобныя измышленія нисколько не обогащаютъ нашего знанія ведійской миѳологіи. Изученіе миѳологіи далеко не стоитъ на той ступени, чтобы могло имѣть притязаніе объяснить внутреннее значеніе всѣхъ индоевропейскихъ миѳовъ. Въ большинствѣ случаевъ можно только намѣтить среди массы миѳовъ извѣстныя группы и прослѣдить какой нибудь одинъ миѳъ по миѳологіямъ разныхъ народовъ. Въ этомъ заключается пока главная работа изслѣдователя, работа необходимая, полагающая прочную основу будущему зданію сравнительной миѳологіи. Въ нѣкоторыхъ, немногихъ случаяхъ, послѣ такой предварительной работы, значеніе миѳа раскрывается само собою и изслѣдователю не приходится прибѣгать къ натяжкамъ и къ прокрустову ложу. Но въ большинствѣ случаевъ еще рано давать объясненіе: слѣдуетъ искать новыхъ аналогій и по возможности объяснять отдѣльныя черты миѳа, предоставляя будущимъ изслѣдователямъ разгадать загадку цѣлаго. Къ массѣ послѣднихъ случаевъ принадлежитъ и миѳъ о Риджраçвѣ. Въ настоящее время еще нельзя сказать, кто эта личность, заклавшая сто овецъ волчицѣ; но нѣкоторыя черты могутъ найти объясненіе, или вѣрнѣе аналогію, въ родственныхъ преданіяхъ. Волчица является здѣсь на тѣхъ же правахъ, какъ въ сказаніи о Ромулѣ и Ремѣ или объ Аполлонѣ и Артемидѣ и, можно думать, составляетъ основную черту миѳовъ о рожденіи свѣтлыхъ близнецовъ. Аçвины стоятъ съ нею въ той же связи, въ какой находятся Ромулъ и Ремъ съ кормилицей волчицей или Аполлонъ и Артемида съ Лэто, принявшей волчій образъ. Волчица Риджраçвы не простая, а божественная; она — воплощеніе какой-то богини, стоящей въ близкихъ, быть можетъ, родственныхъ отношеніяхъ къ индусскимъ близнецамъ. Это видно изъ того, что ей, какъ божеству,

приносятся въ жертву овцы и притомъ въ огромномъ числѣ (100 или 101). Можно думать, что въ этихъ немногихъ намекахъ сохранили Веды послѣднiй отголосокъ миѳа о дивной волчицѣ, кормящей грудью. Божественность волчицы видна изъ другихъ подробностей: отецъ, ослѣпившiй сына за жертвоприношенiе овецъ, называется açiva [1]), нечестивымъ [2]), за то, что наказалъ сына; во-вторыхъ волчица взываетъ къ Açвинамъ и они исполняютъ ея просьбу [3]). Сообразивъ вмѣстѣ эти черты, можно съ достаточной вѣроятностью прiурочить миѳъ къ извѣстному циклу и указать ему его мѣсто, хотя личности сына, почитающаго волчицу и отца, наказывающаго за этотъ культъ, еще не могутъ быть освѣщены съ достаточной ясностью.

Выше мы видѣли, что скандинавскiй Одинъ кормитъ волковъ съ своего стола; на Руси говорится: что у волка въ зубахъ, то Егорiй далъ. Согласно съ этимъ и Açвины кормятъ волковъ, если только одно выраженiе РВ. можетъ быть истолковано въ этомъ смыслѣ. Именно въ гимнѣ VII 68, ст. 8 говорится: „даже волку истощенному помогли вы“ (vṛkāya čiğ ğasamānāya çaktam). Саяна, по обыкновенiю, отыскиваетъ въ этомъ vṛka благочестиваго ришiя, утомленнаго подвигами благочестiя [4]), не принимая въ разчетъ того обстоятельства, что странно было бы благочестивому ришiю носить имя *волка* или *разбойника*, ибо таковы оба значенiя санскритскаго слова vṛka. Притомъ частица *čid*—даже (волку)—была бы неумѣстна, еслибъ дѣло шло о благочестивомъ сподвижникѣ.

Еще одинъ намекъ на связь Açвиновъ съ волкомъ можно открыть тамъ, гдѣ его присутствiе трудно ожидать—именно

---

1) См. RV. I 117, 17.

2) Ср. açiva dasyu 117, 3.

3) I 117, 18: çunam andhāya bharam ahvayat sā vṛkīr açvinā vṛšaṇā narā iti.

4) Саяна: vṛkavad dhiṅsakāyaitannāmakāya ğāsamānāya karmabhir upakšiyamāṇāya ṛšaye—т. е. губительному подобно волку и потому такъ называемому, истощенному дѣлами (сподвижничества), отшельнику помогли вы.

въ нѣкоторыхъ стихахъ, въ которыхъ Açвины являются покровителями земледѣлiя. Вотъ что говорится объ нихъ въ I 117, 21: сѣя, о Açвины! хлѣбъ *плугомъ*, источая пищу человѣку, о чудесные! оглушая *дасью* бакурой [1]), содѣлали вы пространный свѣтъ арiйцу [2]). Подобно Агни и Индрѣ, Açвины являются здѣсь божествами арiевъ, враждебными ихъ врагамъ и покровителями избраннаго народа. Но особенно интересно здѣсь названiе плуга vṛka т. е. волкъ, повторяющееся и въ другомъ мѣстѣ:

VIII 22, 6: Благодѣтельствуя Ману на небѣ, вы пахали первую пашню плугомъ; (за это) васъ, властители блеска, Açвины, днесь мы да прославимъ молитвами [3]).

Яска [4]) единственный авторитетъ для такого значенiя слова vṛka, ибо нигдѣ въ другихъ мѣстахъ Ведъ и въ послѣдующей литературѣ vṛka не имѣетъ значенiя плуга.

Изъ приведенныхъ стиховъ можно заключить, что у индусовъ существовало преданiе о изобрѣтенiи плуга Açвинами и паханiи первой пашни. Açвины совершили это для прародителя Ману, покрайней мѣрѣ Саяна, комментируя намекъ стиха I 112, 18 manuṃ çūram išā samāvataṃ, толкуетъ его въ томъ смыслѣ, что Açвины спасли Ману, показавъ ему сокрытую въ землѣ пищу, ячмень и проч. зерно [5]). Эта сторона дѣятельности небесныхъ близнецовъ прямо вытекаетъ изъ ихъ натуры: посылая утреннюю росу, освѣжающую весь растительный мiръ, Açвины благодѣтельствуютъ посѣвамъ людей и потому могутъ считаться покровителями земледѣлiя и вмѣстѣ основателями его, изобрѣтателями полевыхъ орудiй.

---

1) Какой-то духовой инструментъ.

2) Yavam vṛkeṇa açvinā vapantā išam duhantā manušāya dasrā, abhi dasyuṃ bakureṇa dhamantā uru ğyotiç čakrathur āryāya.

3) Daçasyantā manave pūrvyaṃ divi yavaṃ vṛkeṇa karšathaḥ, tā vām adya sumatibhiḥ çubhas patī açvinā pra stuvīmahi.

4) Nir. 6, 26. Vṛko lāṅgalaṃ bhavati vikartanāt.

5) Pṛthivyā guptena yavādidhānyarūpeṇānnena manum samyag arakšatam. Ср. къ I 112, 16: yavādidhānyavāpanādirūpaṃ dāridryanirgamanahetum yuvaṃ kṛtavantau, т. е. вы сдѣлали средство къ выходу изъ нищеты, состоявшее въ посѣвѣ ячменя и проч. зерноваго хлѣба.

Намеки на связь съ земледѣліемъ находимъ и въ другомъ источникѣ. Въ 13-ой книгѣ Kauçikasūtra, въ замѣчательномъ гимнѣ къ обоготворенной бороздѣ Sītā, покровительницѣ земледѣльческихъ работъ, упоминаются и Аçвины въ слѣдующемъ изреченіи: въ союзѣ съ Аçвинами, о божественная (Сита)! съ Индрою и Радһой приди къ намъ съ пищею [1]).

Если эта роль Аçвиновъ вполнѣ ясна, то загадочно названіе плуга въ обоихъ вышеприведенныхъ стихахъ Р. Веды. Названъ ли плугъ vṛka согласно съ корневымъ значеніемъ этого слова — соб. терзающій, разрывающій (кор. vraçč), причемъ представлялась бы картина, что плугъ разрываетъ землю, какъ волкъ животное? Или и здѣсь отголосокъ забытаго миѳа и подъ vṛka нужно разумѣть дѣйствительнаго волка? Для подкрѣпленія послѣдняго предположенія, можно было бы напомнить преданія о паханіи на зміѣ. Св. Борисъ и Глѣбъ, по народнымъ сказаніямъ, проводятъ первую борозду на землѣ, запрягши въ плугъ змѣя. Останавливаясь ниже подробнѣе на этомъ сказаніи, замѣтимъ только, что змѣй и волкъ смѣняютъ другъ друга въ миѳологіи, что оба представляютъ силу мрака и зимы, враждебную свѣту и покоряемую свѣтлыми богами. Прежде чѣмъ стать животнымъ покорнымъ божеству, волкъ долженъ былъ испытать на себѣ его силу и этимъ объясняется, напримѣръ, двоякое отношеніе къ этому животному боговъ скандинавской миѳологіи или ведійскихъ Аçвиновъ. Послѣдніе отнимаютъ у волка перепела, но вмѣстѣ съ тѣмъ даютъ волку пищу и покровительствуютъ волчицѣ. Нельзя ли сюда же пріурочить и другую черту: подчинивъ силу зимы (волка), они проводятъ первую борозду по землѣ чудеснымъ плугомъ, запряженнымъ волкомъ?

---

[1]) См. изслѣдованіе пр. Вебера—Zwei vedische Texte über Omina u. Portenta. 1859, стр. 369. Açvibhyāṃ devi saha saṃvidānā, indreṇa rādhena saha puštyā na āgahi. Слово Rādha считаетъ Веберъ соб. именемъ, хотя возможно и другое толкованіе. На этомъ стихѣ остановимся мы ниже.

Выше мы видѣли, что въ колесницу Аçвиновъ, когда они явились къ Диводасѣ былъ запряженъ çiṅçumāra — водяное животное. Присутствіе послѣдняго было бы неумѣстно, еслибъ Аçвины не имѣли ничего общаго съ моремъ и потому намъ слѣдуетъ искать въ гимнахъ такихъ фактовъ, которые бы объяснили, почему колесница Аçвиновъ запряжена такой разнородной парой — быкомъ и дельфиномъ [1]).

Стихи РВ. не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Аçвины дѣйствительно тѣсно связаны съ моремъ.

I 47, 6. Везя на колесницѣ богатство, о чудодѣйственные! привезли вы пищу Судасу, о Аçвины! Богатство съ *моря* или съ неба даруйте намъ, многожеланное [2]).

Въ одномъ изъ дальнѣйшихъ гимновъ (I 184, 3), животныя, везущія Аçвиновъ, называются *„рожденными въ водахъ“* (apsu ǧātās), подобно древнѣйшимъ поколѣніямъ великаго Варуны.

Конечно тѣ изслѣдователи, которые переносятъ въ Ведахъ земное море на небо, могутъ видѣть и здѣсь воздушное море и потоки дождя, но дальнѣйшія указанія уже слишкомъ ярки и нужна большая сила воображенія чтобъ видѣть воздушное море и въ эпизодѣ о спасеніи Bhuǧyu Аçвинами.

Въ гимнахъ къ Аçвинамъ часто встрѣчается намекъ на какое-то морское приключеніе какого-то Bhuǧyu, сына Тугры. Кто этотъ Бһуджью и его отецъ, на какомъ мѣстѣ моря совершилось приключеніе, какимъ образомъ Бһуджью попалъ на море — на это нѣтъ никакихъ указаній въ гимнахъ. Сохранились лишь слѣдующія черты:

I 116, 3 [3]) Тугра покинулъ Бһуджью, о Аçвины! въ водяномъ облакѣ, какъ умершій (оставляетъ) свое богатство.

---

[1]) Нечего и говорить, что объясненіемъ Саяны—см. выше стр. 113 примѣчаніе — нельзя удовлетвориться.

[2]) Sudāse dasrā vasu bibhratā rathe pṛkšo vahatam açvinā, rayiṃ samudrād uta vā divas pary asme dhattam puruspṛham.

[3]) Tugro ha bhuǧyum açvinā udameghe rayiṃ na kaç čin mamṛvān avāhāḥ, tam ūhathur naubhir ātmanvatībhir antarikšaprudbhir apodakābhiḥ [3]. Tisraḥ

Его везли вы на одушевленныхъ, воздухоплавательныхъ, непропускающихъ воду (?), судахъ.

4. Три ночи, три дня, о Насатьи! везли вы Bhуджью на трехъ перелетныхъ, окрыленныхъ, стоногихъ, шестиконныхъ колесницахъ къ другому берегу влажнаго моря.

5. Подвигъ совершили вы на морѣ, гдѣ не на чемъ утвердиться, негдѣ остановиться, не за что ухватиться, когда везли, о Аçвины! домой Bhуджью, стоявшаго на стовесельномъ суднѣ.

I 117, 14. Вы вынесли изъ волнъ моря Bhуджью на красныхъ коняхъ-птицахъ.

15. Взывалъ, о Аçвины! къ вамъ Тугровичъ, попавшій въ море, шествуя (впередъ), не колеблясь. Вы вывезли его на хорошо-запряженной, быстрой какъ мысль, колесницѣ, о богатыри! къ счастью [1]).

I 182, 5. Вы создали для Тугровича эту одушевленную, окрыленную ладью среди водъ, на которой вы духомъ вывезли (его) къ богамъ и быстрымъ полетомъ вылетѣли изъ великой пучины [2]).

6. Низринутаго въ воды, низвергнутаго въ бездонную тьму Тугровича вывозятъ къ берегу четыре желанные корабля Джаталы, посланные Аçвинами.

7. Какое это было дерево, стоявшее среди волнъ, которое Тугровичъ обхватилъ въ нуждѣ? Подобно крыльямъ летящей птицы (за которыя можно было) ухватиться, вынесли вы (его), о Аçвины! *къ славѣ.*

---

kšapas trir ahā ativrağadbhiḥ nāsatyā bhuğyum ūhathuḥ patamgaiḥ, samudrasya dhanvann ārdrasya pāre tribhiḥ rathaiḥ çatapadbhiḥ šaḷaçvaiḥ [4]. Anārambhaṇe tad avīrayethām anāsthāne agrabhaṇe samudre, yad açvinā ūhathur bhuğyum astaṃ çatāritrāṃ nāvam ātasthivānsam [5].

[1]) Yuvam bhuğyum arṇaso niḥ samudrād vibhir ūhathur ṛğrebhir açvaiḥ [14]. Ağohavīd açvinā taugryo vām proḷhaḥ samudram avyathir ğaganvān, niḥ tam ūhathuḥ suyuğā rathena manoğavasā vṛšaṇā svasti [15].

[2]) Yuvam etaṃ čakrathuḥ sindhušu plavam ātmanvantam pakšiṇaṃ taugryāya kam, yena devatrā manasā nirūhathuḥ supaptanī petathuḥ kšodaso mahaḥ [5]. Avaviddhaṃ taugryam apsv antar anārambhaṇe tamasi praviddham, čatasro nāvo ğaṭhalasya ğušṭā ud açvibhyām išitāḥ pārayanti [6]. Kaḥ svid vṛkšo nišṭhito madhye arṇaso yaṃ taugryo nādhitaḥ paryašasvağat, parṇā mṛgasya pataror iva ā-rabhe ud açvinā ūhathuḥ çromatāya kam [7].

Хотя намеки на это происшествіе встрѣчаются въ гимнахъ довольно часто [1]), но ни одно изъ прочихъ мѣстъ не даетъ намъ бóльшихъ подробностей, за исключеніемъ стиха VII 68, 7, гдѣ говорится, что Bhuğyu покинули злонамѣренные друзья (sakhāyo durevāsaḥ) среди моря. Спрашивается, гдѣ искать намъ сцену этого событія — на земномъ морѣ или на воздушномъ? Слово samudra въ Ведахъ обозначаетъ иногда воздушное пространство, и въ такихъ случаяхъ Саяна глоссируетъ его словамъ antarikša. Согласно съ этимъ оба ученые, занимавшіеся разборомъ эпизода о Bhuğyu, Зонне и Бенфей [2]) переносятъ мѣсто дѣйствія съ земнаго моря на небесныя высоты — пріемъ, который, къ сожалѣнію, слишкомъ часто употребляется въ наше время. Бенфей полагаетъ, что здѣсь идетъ рѣчь о солнцѣ. Солнце называется Bhuğyu вѣроятно, какъ „дающее пищу“ (кор. bhuğ), отецъ его Tugra, втолкнувшій его въ водяное облако, не можетъ ему помочь. Имя отца производится отъ корня tuğ — *толкать.* Мнѣніе Бенфея основано на мнѣніи Зонне, который въ своей статьѣ о Харитахъ [3]) между прочимъ касается ведійскаго преданія о Bhuğyu и пытается дать ему миѳологическое объясненіе. Тугра, по мнѣнію Зонне, есть dasyu açiva — злой демонъ въ родѣ Вритры, но съ тѣмъ различіемъ, что онъ является отцомъ Геліоса — Bhуджью, подобно тому, какъ часто свѣтлыя силы изображаются дѣтьми мрака. „Съ небесной высоты сталкиваетъ отецъ сына въ облачныя воды, но утопающаго спасаютъ Аçвины, какъ впослѣдствіи они хранили и на землѣ мореплавателя въ подобныхъ опасностяхъ. На одушевленныхъ *воздушныхъ* корабляхъ, на колесницѣ, быстрой какъ мысль, стоногой или стовесельной (сверкающія молніи?) ведутъ Аçвины Bhуджью, по его призыву (громъ), три дня и три ночи къ берегу изъ потопа обратно, къ противоположному,

---

[1]) См. I 112, 6 и 20; I 119, 4; I 158, 3; X 39, 4.

[2]) Sonne — Zeit. X 337 и XV 110 слѣд. Benfey — Or. u. Occ. III 159.

[3]) Zeit. X 337.

небесному берегу и довершаютъ подвигъ, проводивъ его, стоящаго на стовесельномъ судне на покой, т. е. на закатъ". Имя Bhuǧyu производитъ Зонне отъ bhuǧ—вкушать и видитъ здѣсь намекъ на вкушеніе жертвы.

Возвращаясь къ тому же сюжету въ другой статьѣ [1]), тотъ же ученый находитъ въ преданіи о Bhуджью сверхъ того и облачное дерево (Wetterbaum), подобное сканд. Iggdrasil'ю и сравниваетъ похожденіе индусс. героя съ извѣстнымъ приключеніемъ Одиссея (Од. XII 103 слѣд. и 431 слѣд.), когда послѣдній, гонимый волнами, схватывается за дерево и плыветъ къ Огигіи. Наконецъ Açвиновъ находитъ онъ въ двухъ бревнахъ δοῦρε, на которыхъ спасается Одиссей: эти δοῦρε соотвѣтствуютъ извѣстному символу спартанскихъ Діоскуровъ δόκανα, состоявшему изъ двухъ параллельныхъ балокъ, связанныхъ двумя поперечными перекладинами, въ видѣ рамы.

И то, и другое δοῦρε и δόκανα ничто иное, какъ символическое изображеніе двойной молніи (Doppelblitz), что ведетъ Зонне къ предположенію, что и Açвины съ Діоскурами олицетворяютъ скрещивающіяся молніи и роль первыхъ, какъ боговъ ранняго утра, не первоначальная, а второстепенная, объясняющаяся тѣмъ, что, спасая солнце отъ тучъ, они стали геніями покровителями Геліоса и посредниками между мракомъ и свѣтомъ (ст. 114).

Какъ ни остроумны соображенія Зонне о значеніи Bhуджью и Açвиновъ, мы не чувствуемъ себя убѣжденными этой аргументаціей. Миѳъ теменъ самъ по себѣ, но объясненія Зонне дѣлаютъ его еще загадочнѣе. Изъ чего видно, что Bhуджью солнце? Этого не показываетъ ни этимологія, ни миѳологія. Зонне производитъ его имя отъ корня bhuǧ—вкушать, но гораздо вѣроятнѣе производство отъ другаго корня bhuǧ [2])—гнуть, ибо въ санскритѣ дѣйствительно существуетъ прилагательное bhuǧyu—гибкій, произведенное отъ этого корня [1]). Въ такомъ случаѣ Bhуджью значило бы *уклончивый, ловкій*—эпитеты, въ которыхъ трудно найти что нибудь, намекающее на солнце. Но толкованіе Зонне не имѣетъ и миѳологическаго основанія: оно переноситъ мѣсто дѣйствія съ земнаго моря на небесныя высоты, на что мы не имѣемъ никакого права. Какъ ни отрывоченъ разсказъ, онъ все же представляетъ такія черты, которыя указываютъ на земное море. Во время опасности Bhuǧyu стоитъ на *стовесельномъ кораблѣ*, который трудно перенести на воздухъ, гдѣ притомъ *сто веселъ*, не имѣли бы смыслу, если мы только не прибѣгнемъ, какъ Зонне, къ совершенно невѣроятному предположенію, что подъ веслами разумѣются молніи. Далѣе корабль ведутъ Açвины къ *берегу влажнаго моря*, чтобъ доставить Bhuǧyu на родину; это продолжается *три дня и три ночи*, и въ этихъ числовыхъ данныхъ трудно найти какую нибудь аналогію съ дневнымъ или годичнымъ цикломъ солнца. Если корабли называются *окрыленными*, то подъ крыльями можно было бы разумѣть паруса. Если вмѣсто судовъ являются три шестиконныя колесницы, то, кажется, это можно понимать такъ, что поэтъ разумѣетъ три колесницы (корабля?), каждая въ два коня (паруса?). Если Зонне находитъ дерево, стоящее среди моря, то это основано на невѣрномъ пониманіи поэтическаго вопроса. Если каждый поэтическій оборотъ понимать à la lettre, то можно легко обогатить миѳологію множествомъ новыхъ и интересныхъ представленій, въ которыхъ авторы гимновъ совершенно неповинны. Три ведійскіе стиха, содержащіе эпизодъ о Bhuǧyu (I 182, 5 и слѣд.) наполнены смѣлыми сравненіями кораблей съ птицами или колесницами, веслъ съ ногами и уже потому было бы странно находить дерево, растущее среди моря. Саяна думаетъ, что здѣсь дерево употреблено въ значеніи деревяной колесницы [2]),

---

[1]) Sprachliche u. Myth. Untersuchungen. Zeit. XV, 110.

[2]) Греч. φυγ въ φεύγω, лат. fug-i-o, гот. biug-a, ново-нѣмец. biege etc. См. Курціусъ—Grundz. 3-е изд. p. 178. Fick—Vergl. Wörterb. 2-е изд. p. 139.

[1]) Въ VIII 22, 2. Колесница Açвиновъ носитъ между прочимъ эпитетъ bhuǧyu, т. е. подвижная, легкая (по Grassmann'у—leuksam).

[2]) Vṛkšo=vṛkšavikāro rathaḥ, т. е. произведеніе изъ дерева—колесница.

но и этого не нужно. Ходъ мысли показываетъ ясно, что на вопросъ: какое дерево среди моря обнялъ Bhuǧyu? — ожидается отрицательный отвѣтъ. Другими словами: поэтъ описываетъ критическое положеніе Bhuǧyu, который носится среди бездонной пучины, гдѣ не за что ухватиться, не на чемъ утвердиться, и спрашиваетъ затѣмъ: какое же было дерево, за которое онъ ухватился? отвѣтъ ясенъ: такого дерева не было, но онъ все же спасся, потому что спасли его вы, Açвины. Таже метафора продолжается во второй половинѣ стиха (I 182, 7 b.): Bhuǧyu, носимому по морю, можно было бы спастись только, если бы онъ нашелъ предметъ, за который могъ уцѣпиться — дерево или крылья какой нибудь птицы [1]). Но ни того, ни другаго не было: спасительное дерево и крылья замѣнили вы, Açвины, когда вынесли его, *подобно крыльямъ птицы, за которыя можно ухватиться* (ārabhe). Если мы, такимъ образомъ, поймемъ этотъ стихъ, то не нужно ни создавать дерева Iggdrasil'я, ни представлять Açвиновъ въ видѣ птицъ. Вмѣсто всего этого мы найдемъ только рядъ метафоръ, столько же естественныхъ у индійскаго поэта, какъ у поэтовъ всѣхъ странъ и всякаго времени.

Конечно мы не можемъ сказать, кто этотъ Bhuǧyu и его отецъ Tugra. Саяна, по обыкновенію, приходитъ на помощь съ своимъ благочестивымъ ришіемъ и сообщаетъ слѣдующее: былъ царственный ришій, именемъ Tugra, любимый Açвинами. Терпя нападенія отъ враговъ съ другой *двипы,* онъ послалъ противъ нихъ на кораблѣ сына съ войскомъ. Далеко отъ берега, среди моря, корабль разбился. Тогда Bhuǧyu сталъ прославлять Açвиновъ и они, посадивъ его съ войскомъ на свои корабли, привезли его чрезъ три дня и три ночи домой, къ отцу [2]). Но зная

---

[1]) Вспомнимъ распространенный всюду сказочный мотивъ о богатырѣ, держащемся за крылья птицы и выносимомъ ею изъ пропасти, подземелья и т. п.

[2]) Саяна къ 116, 3: Tugro nāmāçvinoḥ priyaḥ kaççidrāǧaršiḥ, sa ča dvīpāntaravartibhiḥ çatrubhir atyantam upadrutaḥ san tešāṃ ǧayāya svaputraṃ bhuǧyuṃ senayā saha nāvā prāhaušīt, sā ča naur madhye samudram atidūraṃ gatā vāyuvaçena bhinnāsīt, tadānīṃ sa bhuǧyuḥ çīghram açvinau tuštāva, tau ča stutau senayā sahitam ātmīyāsu naušvāropya pitus tugrasya samīpaṃ tribhir ahorātraiḥ prāpayāmasatur iti.

цѣну благочестивымъ ришіямъ, мы не соблазнимся объясненіемъ Саяны и лучше сознаемся, что ничего не можемъ сказать опредѣленнаго о Бhуджью и Тугрѣ. Замѣтимъ только, что и Саяна, часто глоссирующій samudra словомъ antarikša — *воздухъ*, не рѣшился здѣсь употребить этотъ пріемъ и, убѣжденный, что дѣйствіе происходитъ на земномъ морѣ, толкуетъ samudre (въ I 116, 5) синонимомъ ǧale — въ водѣ. Далѣе, составляя свою легенду, Саяна не вывелъ изъ стиховъ Р. Веды, что Тугра былъ враждебенъ своему сыну, какъ принимаютъ Зонне и де-Губернатисъ, который даже нашелъ Тугру въ Тугаринѣ Змѣевичѣ русскихъ сказокъ [1]). Спрашивается, имѣли ли европейскіе ученые основаніе приписать Тугрѣ враждебное чувство къ сыну? Никакого. Тугра, говорится въ I 116, 3, оставилъ сына, — какъ умирающій покидаетъ богатство, т. е. съ сокрушеніемъ, а изъ стиха I 117, 14 [2]) можно вывесть, что и спасеніе Бhуджью совершили Açвины ради его отца. Почему же Зонне и де-Губернатисъ такъ увѣрены, что Тугра былъ злымъ отцомъ? Единственнымъ основаніемъ могло быть то, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ гимновъ Тугра упоминается какъ одно изъ лицъ, побѣжденныхъ Индрою. Европейскіе ведисты склонны всѣхъ подобныхъ лицъ, — а ихъ упоминается очень много,

---

[1]) Letture sopra la Mitologia vedica p. 225: il padre Tugra precipita il figlio Bhuǧyu nelle acque, e gli Açvin lo salvano. Nelle novelline russe il mostro-serpente piglia talora il nome di Tugarin. Non mi sembra improbabile che i due nomi, come le due figure mitiche, si corrispondano. Подобными, лишенными всякой критики, сопоставленіями Ведъ съ русс. сказками изобилуетъ и другое сочиненіе того же автора — Zoological mythology.

[2]) Yuvaṃ tugrāya pūrvyebhir evaiḥ punarmanyāv abhavataṃ yuvānā, yuvam bhuǧyum arṇaso niḥ samudrād vibhir ūhathur ṛǧrebhir açvaiḥ.

Вы, о юные! по исконному обычаю (своему) снова припомнили Тугру, (ибо) вынесли Бhуджью и т. д. (см. выше стр. 164).

Переводъ перваго полустишія впрочемъ сомнителенъ. Слово punarmanya издатели С.-Петер. словаря переводятъ: viell. wieder gedenkend, sich erinnernd. Но Саяна толкуетъ: punaḥ stotavyaḥ, т. е. снова достойный быть прославляемымъ (iterum celebrandus), и это объясненіе не менѣе вѣроятно, чѣмъ BR.

преимущественно въ гимнахъ къ Индрѣ, — считать демонами, подобно тому, какъ всѣ лица, облагодѣтельствованныя Аçвинами, помѣщаются въ списокъ солнцъ. Но эти пріемы, не обогащая миѳологію, лишаютъ Веды и безъ того скудныхъ историческихъ фактовъ, которые при исторической разработкѣ гимновъ, могли бы послужить къ нѣкоторымъ важнымъ соображеніямъ. Если какое нибудь лицо побѣждается другимъ, то побѣдитель или пѣвецъ, его воспѣвающій, обыкновенно приписываетъ Индрѣ эту побѣду — пріемъ вполнѣ естественный, потому что всѣ побѣдители считаютъ божество на своей сторонѣ. Такимъ образомъ Индра является союзникомъ побѣдителя, ѣдетъ, какъ говорится въ гимнахъ, съ нимъ на одной колесницѣ, а врагъ становится врагомъ самого Индры и демоническимъ существомъ въ родѣ змѣя Вритры. Но и побѣжденный царь считаетъ Индру своимъ помощникомъ и также имѣетъ пѣвца, готоваго, за приличные дары, сложить въ честь его гимнъ. Въ этомъ гимнѣ врагъ царя въ свою очередь становится врагомъ Индры и изображается нечестивымъ.

Отсюда понятно, что репутація какого нибудь царя зависитъ отъ того, принадлежитъ ли гимнъ расположенному или не расположенному къ нему пѣвцу. Въ первомъ случаѣ царь будетъ другомъ Индры, во второмъ — его врагомъ. Этимъ объясняется, почему какое нибудь лицо, напр. Kutsa [1]), въ однихъ гимнахъ представлено покровительствуемымъ Индрою, въ другихъ — преслѣдуемымъ [2]). Такимъ образомъ, если Тугра и не пользуется покровительствомъ Индры, отсюда еще не слѣдуетъ, чтобъ онъ былъ демонъ, какъ полагаютъ Зонне и де Губернатисъ [3]). Онъ съ такимъ же правомъ можетъ быть названъ демономъ, съ какимъ могутъ быть введены въ миѳологію и

---

[1]) См. словари BR. и Grassmann'a.

[2]) Ср. также: Āyu — то врагъ Индры (I 53, 10; VI 18, 13), то другъ его (VIII 15, 5; X 49, 5); Atithigva — то союзникъ Индры (IV 26, 3; I 112, 14; I 53, 8 etc.), то вмѣстѣ съ Кутсой и Аю побѣждается Турваяной съ помощью Индры.

[3]) Tugra è il nome di un demonio vedico combattuto da Indra. De Guber. l. c.

всѣ другія лица, его окружающія, напримѣръ, въ VI 26, 4. Daçadyu, Tuği, покровительствуемые Индрой и Vetasu, убившій вмѣстѣ съ Индрой Тугру [1]), а также Dyotana (въ VI 20, 8) и Kutsa (X 49, 4). Словомъ, если мы внесемъ Tugra въ миѳологію, за нимъ потянется рядъ другихъ лицъ, упоминаемыхъ въ однихъ стихахъ съ нимъ и имѣющихъ такое же право на миѳическое значеніе.

Веды представляютъ намъ фактъ, хорошо извѣстный изъ исторіи народныхъ сказаній. На какого нибудь родоначальника, храбраго царя или героя переносятся черты сказочныхъ богатырей, или эти *историческія* лица вводятся въ древніе миѳы, заступая мѣсто прежнихъ дѣйствующихъ лицъ — боговъ. Отъ историческаго лица часто остается только одно имя или двѣ-три реальныя черты: все прочее сглажено, затушевано, подведено подъ обычныя черты эпическихъ сказаній. Съ какими нибудь лицами глубокой старины Кутсами, Диводасами, Çамбарами и т. п. поступили народныя преданія такъ же, какъ сказанія другихъ народовъ съ Александромъ Македонскимъ, Киромъ, Карломъ Великимъ или Фридрихомъ Барбароссой. Всѣмъ извѣстно, что на послѣднія личности народныя сказанія перенесли черты и подвиги древнихъ боговъ, что, напримѣръ, преданіе о рожденіи и воспитаніи Кира содержитъ яркія и общеизвѣстныя черты солнечнаго миѳа. Но что сказали бы мы объ изслѣдователѣ, который, изучая эти сказанія, сталъ бы утверждать, что всѣ эти Киры, Александры, Карлы, Фридрихи принадлежатъ исключительно миѳологіи и искалъ бы подтвержденія этому парадоксу въ этимологическомъ разборѣ ихъ именъ, указывая, напримѣръ, что Александръ значитъ защитникъ мужей т. е. солнце, спасающее родъ людской отъ демона зимы? Между тѣмъ, такіе же пріемы употребляютъ современные миѳологи, когда говорятъ, что Bhuğyu есть солнце, какъ *питающее*,

---

[1]) Tvaṃ (т. е. Indra) ratham pra bharo yodham ṛšvam āvo yudhyantaṃ vṛšabhaṃ daçadyum, tvaṃ tugraṃ vetasave sačā ahan, tvaṃ tuğim gṛṇantam, Indra, tūtoḥ.

а Тугра — демонъ, какъ *толкающій,* Риджраçва — солнце, какъ *красноконное,* Антака—солнце, какъ *умирающее* (Зонне) и т. д. Освѣщаютъ ли эти новыя солнца, созданныя современными миѳологами, темный лабиринтъ народныхъ сказаній?

Но если въ Бһуджью, Тугрѣ и въ цѣломъ рядѣ другихъ лицъ, спасенныхъ или исцѣленныхъ Аçвинами, мы не можемъ видѣть, вмѣстѣ съ Бенфеемъ, Зонне и де-Губернатисомъ, умирающія вечеромъ и воскресающія по утру солнечныя божества, вмѣстѣ съ тѣмъ мы далеки и отъ евгемерическихъ толкованій индусскихъ комментаторовъ. Каждое толкованіе — историческое и миѳологическое — порознь не можетъ привести ни къ какому результату, ибо подобныя личности принадлежатъ, *въ разныхъ степеняхъ* и исторіи, и миѳологіи. Историкъ, старающійся разсѣять чудесность, облекающую эти личности и видящій въ чудесахъ историческіе факты, пріукрашенные народной фантазіей, такъ же впадетъ въ заблужденіе, какъ миѳологъ, отрицающій въ гимнахъ все историческое и отыскивающій въ нихъ исключительно миѳологію. Задача изслѣдователя должна заключаться, по нашему мнѣнію, въ отдѣленіи историческихъ фактовъ отъ миѳологическихъ: онъ долженъ, изслѣдуя личности, упоминаемыя въ гимнахъ, сдѣлать для этихъ личностей ту работу, которая уже сдѣлана для Кира или Александра Македонскаго, объяснить легендарное наслоеніе сравнительнымъ изученіемъ преданій другихъ народовъ и отдѣлить это наслоеніе отъ исторической основы. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ подобная работа не приводитъ къ успѣшнымъ результатамъ, лучше вовсе отказаться отъ объясненія, нежели прибѣгать къ евгемеризму Саяны или къ дешевымъ солярнымъ героямъ.

Понятно, что при такомъ взглядѣ, мы не можемъ сказать, кто такой Буджью и кто Тугра, но все таки преданіе о нихъ имѣетъ для насъ глубокій интересъ, по культурнымъ и миѳологическимъ выводамъ, которые можно изъ него сдѣлать. Для культуры индусовъ мы можемъ сдѣлать тотъ выводъ, что когда созданы были гимны къ

Аçвинамъ, индусы были знакомы съ моремъ и строили стовесельныя суда; для миѳологіи,—что Аçвины, подобно греческимъ Діоскурамъ, считались покровителями мореплавателей. Послѣдній фактъ объясняетъ, намъ почему въ колесницѣ ихъ запряженъ вмѣстѣ съ земнымъ быкомъ водный дельфинъ и получитъ свою оцѣнку въ дальнѣйшемъ, когда мы коснемся греческаго Аполлона Δελφίνιος.

Есть еще обстоятельство, побуждающее насъ отказаться отъ миѳологическаго объясненія исторіи Бһуджью. Эта личность стоитъ не одиночно, а среди ряда другихъ, точно также спасенныхъ Аçвинами изъ пропасти или ямы. Въ однихъ гимнахъ съ Бһуджью, хотя безъ деталей, упоминается нѣкто Rebha, находившійся, повидимому, въ такомъ же критическомъ положеніи, какъ первый [1]). Въ одномъ мѣстѣ говорится [2]), что Ребһа десять ночей и девять дней лежалъ связанный непріязненнымъ (açivena) и ввергнутый въ воду: Аçвины вынесли его вверхъ, подобно тому, какъ сокъ сомы поднимаютъ ложкой; въ другомъ [3]) — Ребһа называется ришіемъ, сравнивается со скрытымъ злонамѣренными (ворами) конемъ и можно догадаться, что Аçвины вынули его изъ воды и сложили его части или вообще возстановили его чудесномъ образомъ. Намеки послѣдняго стиха очень темны. Саяна называетъ этого Ребһу отшельникомъ, брошеннымъ въ колодезь Асурами. Конечно нельзя допустить, что подъ Асурами скрываются извѣстные противники боговъ, играющіе важную роль въ брахманической литературѣ, но можно согласиться съ Саяной, что Ребһа былъ дѣйствительно какой то знаменитый миѳическій или историческій пѣвецъ древности, ибо ришіемъ называется онъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ Ригъ-Веды и имя rebha (отъ корня ribh)

---

1) См. ст. I 112, 5; 116, 24; 117, 4; 118, 6; 119, 6. X 39, 9.

2) См. I 116, 24: daça rātrīr açivena nava dyūn avanaddhaṃ çnathitam apsv antaḥ, viprutaṃ rebham udani pravṛktam ut ninyathuḥ somam iva sruveṇa.

3) RV. I 117, 4: açvam na gūḷham açvinā durevaiḥ ṛšiṃ narā vṛšaṇā rebham apsu, saṃ taṃ riṇītho viprutaṃ daṅsobhir na vāṃ ǧūryanti pūrvyā kṛtāni.

значитъ пѣвецъ. Какъ же поступили съ этимъ ришіемъ современные миѳологи? Бенфей [1]) видитъ въ немъ утомленное, закатившееся солнце, приводимое Аçвинами снова къ восходу; а де-Губернатисъ разсказываетъ намъ, что Ребhа третій братъ индоевропейскихъ сказокъ. Это открытіе такъ замѣчательно, что считаемъ нужнымъ на немъ остановиться. Дѣло въ томъ, что Р.-Ведѣ упоминается одна темная личность Trita, миѳическій змѣеборецъ въ родѣ Индры. Въ одномъ гимнѣ къ Viçve devās (I 105, ст. 9) находится темный стихъ: гдѣ эти семь лучей (звѣздъ?) тамъ (на небѣ?) мое родство: это знаетъ Трита Аптья, онъ поетъ (взываетъ) къ родству [2]). Глагола *rebhati* (взываетъ) достаточно для де-Губернатиса, чтобъ отождествить пѣвца Rebha, спасеннаго Аçвинами съ Тритой, а такъ какъ Трита значитъ *третій*, то и Ребhа есть третій братъ, покидаемый двумя старшими братьями въ подземельѣ, по русскимъ и инымъ сказкамъ [3]). Въ другой главѣ сочиненія „*Миѳолог. зоологія*“ г. де-Губернатисъ идетъ еще дальше и отыскиваетъ новое поразительное сходство между Ребhой и нашимъ сказочнымъ Иваномъ-дурачкомъ. „Мы видѣли въ предыдущей главѣ, говоритъ онъ [4]), что Ребhа третій братъ, котораго завистливые и лживые братья бросаютъ въ колодезь; и выше мы также видѣли, какъ Иванъ—также третій братъ—звучнымъ голосомъ призываетъ сѣраго коня (сивку-бурку), который долженъ ему помочь, и далѣе, что тотъ же Иванъ *одинъ* изъ братьевъ открываетъ *конское чудовище,* истребляющее посѣвъ или жатву его отца [5]). И вотъ въ томъ же гимнѣ (именно X 87, 12)... призывается Agni (т. е. огонь) для того, чтобъ богатырь

[1]) Or. u. Occ. III 148 примѣч.

[2]) Amī ye sapta raçmayas tatra me nābhir ātatā, tritas tad veda āptyaḥ sa ğāmitvāya rebhati...

[3]) A. de Gubernatis, Die Thiere in der Indogerm. Mythologie 1874 p. 19.

[4]) O. c. p. 231.

[5]) Это основано на сказкѣ Аѳанасьева, V стр. 178, которой содержаніе де-Губернатисъ передаетъ такъ: Иванъ дуракъ караулитъ ночью лошадь, опустошающую поля его отца и ему удается связать лошадь липовыми прутьями, послѣ того какъ она нанюхалась табаку. Стр. 228.

Ребhа *могъ видѣть чудовище, причиняющее опустошеніе копытами*“. Такимъ образомъ Ребhа, который долженъ видѣть чудовище съ копытами, и Иванъ, который, по де-Губернатису, ловитъ конское чудовище, тождественны.

Просматривая матеріалъ, изъ котораго выведено сопоставленіе Ребhы съ Иваномъ, приходится только удивляться безцеремонному отношенію автора и къ Ведамъ, и къ сказкамъ Аѳанасьева. Въ сказкѣ, на которую ссылается авторъ „Миѳической зоологіи“ (V № 37) опустошаетъ посѣвъ (топчетъ горохъ) мужика не конское чудовище, а какой то Никаноръ—богатырь; третій братъ связываетъ не коня, а спящаго Никанора — богатыря, и наконецъ табакъ нюхаетъ не конь, а третій братъ, для того чтобъ не заснуть, какъ оба старшіе брата [1]). Итакъ въ сказкѣ нѣтъ Ивана, открывающаго конское чудовище. Но и въ Ведахъ нѣтъ Ребhы, который, чрезъ содѣйствіе Агни, желаетъ видѣть *чудовище, причиняющее опустошеніе копытами,* и нѣтъ даже чудовища съ подобными свойствами. Стихъ, на который ссылается де-Губернатисъ, заимствованъ изъ гимна X 87, посвященнаго богу Агни, какъ истребителю демоновъ (Agni rakšohan). Богъ Agni можетъ видѣть демоновъ и кудесниковъ, причиняющихъ вредъ человѣку и сожигать ихъ пламенемъ. Поэтому авторъ гимна обращается къ нему, между прочимъ, съ такою просьбой: (ст. 12). „Создай, о Агни! пѣвцу (rebhe) тотъ глазъ твой,

[1]) Приводимъ начало сказки: Былъ мужикъ, у него было три сына: два умныхъ, третій дуракъ. Вотъ хорошо, зàчалъ мужикъ горохъ сѣять, и повадился къ нему на горохъ незнамо кто. Видитъ отецъ, что все побито, повалено, потоптано, и сталъ говорить своимъ дѣтямъ: „дѣти мои любезныя! надобно караулить, кто-такой горохъ у насъ топчетъ?“ Сейчасъ большой братъ пошелъ караулить. Приходитъ полуночное время, ударилъ его сонъ — горохъ потоптанъ, а онъ ничего не видалъ. Опосля досталось караулить середнему брату — и середній ничего не видалъ. „Се́мъ-ка я пойду, говоритъ дуракъ, ужъ я не прогляжу!“ — Хорошо ты поешь! каково станется? отвѣчаютъ ему братья. И таки пошелъ дуракъ караулить, узялъ съ собой возъ лыкъ да хфунтъ табаку. Какъ сталъ его сонъ ударять, онъ сталъ табаку больше нюхать. Пріѣзжаетъ на горохъ Никаноръ-богатырь, пускаетъ сваво коня, а самъ лёгъ богатырскимъ сномъ спать — лёгъ и заснулъ. Сейчасъ это дуракъ узялъ и зачалъ его соннаго лыками путлять. Упутлялъ его лыками и пришелъ къ отцу.

которымъ ты видишь кудесника, раскалывающаго копыта (çaphārugam yātudhānam); подобно Атharвану, божественнымъ пламенемъ спали безразсуднаго, причиняющаго вредъ праведному [1])“. Въ переводѣ этого стиха у де-Губернатиса двойная ошибка. Во первыхъ *rebha* употребляется здѣсь не какъ собственное имя, а значитъ *пѣвецъ*, авторъ гимна. Въ нарицательномъ значеніи слово *rebha* встрѣчается несравненно чаще, нежели какъ собственное имя Ребhы, спасеннаго Асвинами [2]) и если гдѣ нибудь возможно сомнѣніе, употреблено ли rebha, какъ соб. имя или какъ нарицательное, то никакъ уже не въ нашемъ мѣстѣ, ибо въ слѣдующемъ (13-мъ) стихѣ являются rebhās — пѣвцы во множ. числѣ, на что де-Губернатисъ не обратилъ вниманія. Въ слѣдующемъ стихѣ авторъ проситъ Агни, между прочимъ, сдѣлать изъ гнѣвныхъ рѣчей и проклятій *пѣвцовъ* стрѣлу и поразить ею сердца кудесниковъ. Во вторыхъ эпитетъ кудесниковъ (или демоновъ, потому что yātudhāna значитъ и то и другое) çaphārug — значитъ *разбивающій копыта,* а не опустошающій своими копытами, какъ толкуетъ де-Губернатисъ [3]). Здѣсь имѣются въ виду демоны или кудесники, которыхъ дѣйствіемъ объяснялась извѣстная болѣзнь скота — трсканье копытъ.

Итакъ, ни въ русской сказкѣ, ни въ Р.-Ведѣ нѣтъ ничего подобнаго тому, что видитъ въ нихъ авторъ „Миѳологической зоологіи“ и тождество Ребhы съ Тритой и русскимъ Иваномъ относится къ области современной миѳологіи.

Въ однихъ стихахъ съ Ребhой или въ сосѣднихъ упоминается какое то другое лицо, спасенное Асвинами изъ колодца или, вѣрнѣе, изъ ямы для ловли звѣрей (ṛçyada). Называется оно Vandana и это имя, происходящее отъ корня vand—*хвалить, славить*—значитъ *хвалитель,* слѣдовательно близко подходитъ къ имени Rebha [4]). Наконецъ

[1]) Tad agne čakšuḥ prati dhehi rebhe çaphārugaṃ yena paçyasi yātudhānam, atharvavag gyotiša daivyena satyaṃ dhūrvantam ačitaṃ ny oša.

[2]) См. I 113, 17; 127, 10. VI 3, 6. VI 11, 3; и особенно I 163, 12; VII 63, 3; VIII 86, 11.

[3]) См. слов. BR. и Grassmann'a, s. v.

[4]) См. I 112, 5; 116, 11; 117, 5; 118, 6; X 39, 8.

въ стихѣ I 112, 6, упоминается нѣкто Antaka, котораго Асвины, уже истощеннаго, спасли изъ пропасти. Саяна называетъ его царственнымъ ришіемъ. Нечего и говорить, что всѣ эти лица, съ такимъ же правомъ, какъ Bhugyu, могутъ быть возведены въ солнечное достоинство и дѣйствительно этимъ достоинствомъ награждаютъ ихъ Бенфей и Зонне [1]). Послѣдній видитъ даже въ этимологіи Антаки (antaka — смерть) намекъ на умирающее солнце, хотя antaka не значитъ умирающій, а скорѣе наносящій смерть (конецъ).—Всѣ эти толкованія, по нашему мнѣнію, противорѣчатъ характеру Асвиновъ. Для совершенія такихъ подвиговъ, какъ спасеніе солнца изъ темныхъ тучъ, нужна воинственность, сила и храбрость громовника Индры, вѣчно бьющагося съ демонами мрака. Асвины у индусовъ не носятъ воинственнаго характера: они представляются обыкновенно веселыми юношами, украшенными гирляндами, женихами или сватами солнцевой дочери, цѣлителями недуговъ, хранителями въ бѣдѣ. Популярность ихъ основана именно на ихъ благодѣтельныхъ свойствахъ; они постоянно заняты людьми на землѣ и большая часть гимновъ представляетъ только перечень разныхъ благодѣяній, оказанныхъ ими людямъ прежнихъ временъ. У Асвиновъ нѣтъ недосягаемой высоты Варуны, нѣтъ страшныхъ, то губительныхъ, то благихъ свойствъ Агни и Индры, нѣтъ палящихъ лучей Сурьи. Ближе всего подходятъ они къ юной, прекрасной зарѣ (ušas), которой служатъ спутниками. Занятія ихъ носятъ мирный характеръ: они посылаютъ медвяную росу, покровительствуютъ земледѣлію, хранятъ стада, исцѣляютъ больныхъ. Послѣдняя дѣятельность ихъ особенно превозносится и Асвины на долгія времена сохраняли имя небесныхъ врачей. Гимны приводятъ списокъ лицъ, надъ которыми они показали силу небесныхъ лѣкарствъ (divyāni bhešagā), исцѣляя внутренніе и наружные недуги. Такъ одна женщина, по имени Ghošā, дочь пѣвца Какшивата, была, по Саянѣ, излѣчена

[1]) Or. u. Occ. III 148. Zeit. X 331—335. XV 135.

ими отъ проказы [1]), хотя въ стихѣ о ней говорится только, что Аçвины дали ей мужа, не смотря на то, что она была уже не первой молодости. Другая женщина Viçpalā испытала на себѣ ихъ искусство какъ хирурговъ: она лишилась ноги и Аçвины приставили ей металлическую [2]). Изъ стиха I 116, 15, можно заключить что она потеряла ногу въ битвѣ. Изъ намековъ гимновъ Саяна выводитъ, что Viçpalā была женою царя Khela и отличалась воинственнымъ характеромъ, ибо, участвуя въ битвѣ, лишилась ноги. Пуроhита (домашній жрецъ) ея мужа, Agastya, обратился съ молитвой къ Аçвинамъ и они, явившись на зовъ, приставили Виçпалѣ ayomayam pādam [3]). Проф. де-Губернатисъ находитъ въ обѣихъ женщинахъ,—въ Гhошѣ и въ воинственной Виçпалѣ — олицетвореніе „вечерней зари, которая дѣлается непригожей и старой ночью, а утромъ, съ помощью сумеречныхъ Аçвиновъ (le Açvin crepuscolari), снова проясняется, становится юной и прекрасной“ [4]). Приставленіе ноги объясняется слѣдующимъ образомъ. Извѣстно, что Аçвины на колесницѣ везутъ зарю, а заря ничто иное какъ амазонка Виçпала. Виспала-заря теряетъ ногу (т. е. не можетъ идти) и Аçвины, посадивъ ее съ собой на колесницу, такимъ образомъ даютъ ей свои ноги или колеса своей колесницы. Но можетъ явиться вопросъ, почему пр. де-Губернатисъ такъ увѣренъ, что Viçpalā заря? На это отвѣтъ легокъ: потому, что имя Viçpalā значитъ собственно „protettrice delle genti, а эпитетъ покровительницы людей вполнѣ подходитъ къ зарѣ [5]). —

[1]) I 117, 7: Ghošāyai čit pitṛšade duroṇe patiṃ ğūryantyai açvināv adattam. Этой женщинѣ анукраманика приписываетъ сложеніе 39-го и 40-го гимна X-ой книги.

[2]) См. I 112, 10; 116, 15; 117, 11; 118, 8; X 39, 8.

[3]) Саяна къ I 116, 15.

[4]) Letture sopra la Mit. Ved. p. 211.

[5]) O. c. p. 211. Замѣтимъ кстати, что эпитетъ Аçвиновъ viçpalāvasū (I 182, 1) по Grassmann'y—der Viçpalā hold—де-Губернатисъ дѣлитъ по своему на составныя части и вмѣсто viçpalā-vasū (ср. divāvasu, ğenyā-vasu, suryā-vasu, viçvā-vasu и т. д.) пишетъ viçpalāv-asū, переводя этотъ compos. такъ: i due esseri (asū) protettori (palau) delle genti (viç).

Эта аргументація, для насъ по крайней мѣрѣ, нисколько не убѣдительна.

Аçвины исцѣлили многихъ отъ хромоты, слѣпоты и глухоты. Одинъ изъ ихъ паціентовъ Parāvṛğ—былъ вмѣстѣ слѣпъ и хромъ [1]) и они возвратили ему зрѣніе и способность ходить. Parāvṛğ происходитъ отъ глагола vṛğ—*вращать, толкать* и предлога parā—*отъ, прочь* и потому С.-Петерб. словарь и Grasmann переводятъ это имя—Verstossener, Auswürfling—отверженный, отщепенецъ и не считаютъ parāvṛğ собственнымъ именемъ, какъ Саяна [2]). Въ виду рѣдкаго употребленія имени parāvṛğ, дѣйствительно трудно сказать положительно, собственное ли оно, или нарицательное, а тѣмъ болѣе трудно рѣшить, кто такой этотъ слѣпецъ и хромецъ. Однако Бенфей считаетъ вѣроятнымъ, что и подъ нимъ скрывается солнце [3]), закатившееся на западѣ и потерявшее способность двигаться и свѣтить. Это объясненіе кажется столь убѣдительно де-Губернатису, что онъ, принимая его, отказывается отъ своего прежняго, когда считалъ Паравриджа *молніей* [4]). Съ своей стороны мы не усматриваемъ особенной выгоды отъ такой перемѣны во взглядѣ де-Губернатиса: слѣпая и хромая молнія для насъ не менѣе загадочна, чѣмъ слѣпое и хромое солнце.

Оставляя въ сторонѣ прочихъ, извѣстныхъ только по имени, лицъ, исцѣленныхъ Аçвинами [5]), или облагодѣтельствованныхъ ими, упомянемъ Чьявану, которому эти божества возвратили молодость. Преданіе о немъ часто упоминается въ Р. Ведѣ [6]) и встрѣчается въ произведеніяхъ

[1]) I 112, 8.

[2]) За нарицат. имя принимаетъ parāvṛğ'a и Ludvig, переводъ RV. I p. 33. Parāvṛğ—упоминается раза два въ связи съ Индрой въ гимнахъ 2-й книги 18, 12 и 15, 7, при чемъ также называется слѣпымъ и хромымъ.

[3]) Or. u. Occ. III 149: die seitwärts gehende; blind heisst sie (die sonne) als untergegangene, weil sie nicht mehr scheint, lahm weil sie nicht mehr geht.

[4]) Прежнее объясненіе де-Губернатиса въ брошюрѣ его: La vita ed i miracoli del dio Indra nel Rigveda pp. 22 и 24. Новое—въ его Mythol. Zoology p. 25, нѣмец. перевода.

[5]) Напр. Kaṇva—излѣченъ отъ слѣпоты I 118, 7.

[6]) См. ст. I 116, 10; 117, 13; 118, 6. V 74, 5. VII 68, 6; 71, 5. X 39, 4.

поведійскаго періода. Изъ стиха I 116, 10 видно, что Аçвины сняли съ Чьяваны старую кожу, будто одежду, продлили ему вѣкъ и сдѣлали мужемъ юныхъ дѣвушекъ [1]). Гораздо подробнѣе описывается чудо надъ старикомъ въ Çatap. Brāhmaṇa (IV 1, 5, 1 слѣд. [2]). Легенда эта отличается пошлостью и безвкусіемъ, характеризующими произведенія брахманическаго періода, но содержитъ двѣ любопытныя черты, ради которыхъ сообщаемъ ея содержаніе.

Чьявана (čyavana) потомокъ Бригусовъ или Ангирасовъ, принявшій дряхлый видъ, былъ всѣми покинутъ. Юноши изъ приближенныхъ Çарьяты (Çaryāta), потомка Ману, играли въ томъ мѣстѣ, гдѣ лежалъ Чьявана и, принявъ его тѣло за нѣчто негодное, брасали на него комки земли. Разгнѣванный старикъ наказалъ ихъ междоусобіями и распрями. Çарьята, узнавъ о причинѣ несчастія, умилостивляетъ Чьявану, отдавъ ему въ жены свою прелестную дочь Суканью (Sukanyā). Аçвины, странствуя среди людей, увидѣли ее рядомъ съ дряхломъ мужемъ и стали соблазнять, но она осталась вѣрна своему долгу. По ихъ уходѣ, Суканья разсказала все мужу и онъ научаетъ ее сказать Аçвинамъ, если они придутъ снова: „вы сами несовершенны, а говорите съ презрѣніемъ о моемъ мужѣ“. Суканья поступила по совѣту мужа и когда Аçвины пожелали узнать, почему она считаетъ ихъ несовершенными, сказала: сдѣлайте молодымъ моего мужа и я вамъ объясню. Аçвины указываютъ прудъ и велятъ искупать Чьявану, послѣ чего онъ получаетъ тотъ возрастъ, какой пожелалъ. Тогда Аçвины повторяютъ свой вопросъ и ришій говоритъ: прочіе боги совершаютъ жертвоприношеніе въ **Курукшетрѣ** и исключаютъ васъ отъ участія въ немъ; поэтому вы несовершенны. Тогда Аçвины идутъ къ богамъ и желаютъ быть приглашенными, но боги говорятъ: мы не примемъ

[1]) Guğurušo nāsatyā uta vavrim prāmuñčataṃ drāpim iva čyavānāt, pra atirətaṃ ğahitasya āyuṛ dasrā āt it patim akṛṇutaṃ kanīnām.

[2]) Текстъ приведенъ у Muir'a. Or. S. T. V p. 250 слѣд.

васъ, потому что вы слишкомъ близко держитесь къ людямъ, странствуя и исцѣляя. Тогда Аçвины обѣщаютъ, какъ врачи, приставить *голову* жертвѣ и боги принимаютъ ихъ.

Въ этой легендѣ интересенъ прудъ, возвращающій юность и соотвѣтствующій кладязю юности (Brunnen der Jugend) нѣмецкихъ сказаній, а также мнѣніе боговъ объ Аçвинахъ. Послѣднимъ ставятся въ вину близкія отношенія къ людямъ, ихъ врачебная практика, которая именно даетъ популярность обоимъ небеснымъ врачамъ. Въ Maһaбһaратѣ говорится, что Аçвины—çудры—т. е. низшая каста среди боговъ, Ангирасы—брахманы, Адитьи—кшатріи, Маруты—вайçьи [1]), а въ Taitt. Saṃh. они называются младшими изъ боговъ [2]). Вотъ мнѣніе позднѣйшаго періода о божествахъ, которыхъ благодѣяніями ведійскіе поэты не могутъ достаточно нахвалиться.

Что касается миѳологическаго объясненія легенды о помолодѣвшемъ Чьяванѣ, то въ послѣднемъ, по мнѣнію Бенфея, Макса Мюллера и де-Губернатиса, слѣдуетъ видѣть обновляющееся по утру солнце [3]). Г. де-Губернатисъ даже узнаетъ въ легендѣ эллинскій миѳъ о Титонѣ, извѣстномъ возлюбленномъ богини Эосъ, которому она, испросивъ безсмертіе, не догадалась испросить вѣчной юности. При всемъ желаніи найти аналогію ведійскому преданію на греческой почвѣ, мы не можемъ усмотрѣть сходство между Чьяваной и Титономъ (Τιθωνός). Греческое преданіе изображаетъ Титона, достигшимъ крайней дряхлости, но не получившимъ, какъ Чьявана, снова юность [4]), а послѣднее и составляетъ главное содержаніе ведійской легенды.

Чтобъ покончить съ этой стороной дѣятельности Аçвиновъ, упомянемъ и другихъ лицъ, спасенныхъ или исцѣленныхъ ими. Они облегчили бѣдственное положеніе ришія

[1]) Muir o. c. p. 252, примѣч.

[2]) Tait. S. VII, 2, 7, 2 açvinau vai devānām ānuğāvarau.

[3]) M. Muller—Lectures, 2-d ser. 511. Benfey—Or. u. Occ. III 160. De Gubernatis—Letture etc. p. 212.

[4]) Hom. Hymn. in. Vener. 219 слѣд. Apollod. III 12, 4,

Атри, умѣривъ холодомъ жаръ, его окружавшій [1]) и выпустивъ его съ толпою на свободу изъ ямы (ṛbīšāt). Саяна сообщаетъ, что Асуры посадили Атри въ погребъ съ сотней дверей, причемъ предъ каждой дверью былъ разведенъ огонь и Аçвины залили пламя водою. Зонне и Бенфей [2]) снова видятъ въ Atri заходящее солнце; но для насъ не ясно, въ чемъ заключалась услуга солнцу, если Аçвины залили его жаръ водою. Далѣе Аçвины сдѣлали снова юнымъ Кали [3]), спасли Karkandhu и Vayya [4]), обогатили Çučanti [5]), оказали помощь Pṛçnigu и Purukutsa, Vaçišṭha, Kutsa, Çrutarya, Narya, Vaça [6]), напоили купца Dīrgha-çravas и Gotama [7]), дали молоко безплодной коровѣ, принадлежавшей Çayu [8]). Словомъ оказали множество благодѣяній цѣлому ряду лицъ, которые, по Саянѣ, обыкновенно ришіи либо царственные, либо простые, а, по Бенфею, олицетворенія солнца, конечно въ томъ случаѣ, если кромѣ имени сообщается въ гимнахъ какая нибудь черта, которая можетъ быть внесена въ широкую раму солярныхъ героевъ. Для насъ всѣ эти имена имѣютъ значеніе лишь потому, что доказываютъ, какъ глубоко въ высшихъ кастахъ былъ укорененъ культъ Аçвиновъ. Призывая помощь Аçвиновъ, потомки упоминаютъ о длинномъ рядѣ предковъ, которымъ эти божества оказывали благодѣянія въ отдаленныя времена. Какъ бываетъ всегда, лица глубокой древности облечены миѳическими чертами; но отсюда далеко не слѣдуетъ, чтобы всѣ они были аллегоріи одного и того же вѣчнаго сюжета — солнца на закатѣ или при восходѣ.

Разсмотрѣвъ въ главныхъ чертахъ характеръ и дѣятельность ведійскихъ близнецовъ, мы должны теперь перейти

[1]) RV. I 112, 7; 116, 8; 117, 3; 118, 7 и др.
[2]) Zeit. X 330 слѣд. Or. u. Occ. III 160.
[3]) I 112, 15; X 39, 8.
[4]) I 112, 6.
[5]) Ibid. v. 7.
[6]) Ibid. vv. 7, 9, 10.
[7]) I 112, 11; I 116, 9.
[8]) I 116, 22; 117, 20; 118, 8; 119, 6. X 39, 13.

къ преданіямъ о ихъ происхожденіи, которыя лѣтъ 25 тому назадъ составили предметъ ученаго изслѣдованія пр. Куна, часто цитируемаго въ трудахъ по сравнительной миѳологіи [1]). Въ статьѣ о Саранью, Кунъ приводитъ отрывокъ изъ берлинской рукописи Vṛhaddevatā, сочиненія, представляющаго devatānukramaṇī къ Ригъ-Ведѣ, т. е. перечисляющаго божества отдѣльныхъ гимновъ и приводящаго иногда краткіе миѳы объ этихъ божествахъ [2]). Vṛhaddevatā сохранила слѣдующую легенду о рожденіи Аçвиновъ. Тваштаръ, одинъ изъ древнѣйшихъ боговъ, имѣлъ сына Трисираса (Триглава) и дочь Саранью. Дочь онъ отдалъ за Вивасвата, которому она родила двухъ дѣтей Яма и Ями. Затѣмъ, создавъ въ отсутствіи мужа себѣ подобную женщину, передала ей близнецовъ, а сама обернулась кобылой и убѣжала. Не замѣтивъ подлога, Вивасватъ прижилъ съ подставной женой сына Ману, который былъ царственнымъ ришіемъ и блескомъ подобенъ отцу. Но впослѣдствіи Вивасватъ узналъ о бѣгствѣ Саранью и самъ, обернувшись конемъ, пошелъ къ дочери Тваштара. Узнавъ его въ видѣ коня, Саранью подбѣжала къ нему... Плодомъ ихъ союза въ конскомъ образѣ были два близнеца, Насатья (Nāsatya) и Дасра (Dasra), которыхъ чествуютъ на землѣ подъ именемъ Аçвиновъ.

Нѣкоторыя черты преданія, занесеннаго въ Vṛhaddevatā, засвидѣтельствованы однимъ мѣстомъ Ригъ-Веды, содержащимъ намекъ на исчезновеніе жены Вивасвата: „Тваштаръ, говорится здѣсь [3]), справляетъ свадьбу дочери. Слыша это, собирается весь свѣтъ. Мать Ямы, супруга великаго Вивасвата, изчезла. Они (боги) сокрыли безсмертную отъ смертныхъ: создавъ другую подобную ей, они дали ее

[1]) Статья Saraṇyū — Ἐριννύς въ Zeit. I 439 — 470.
[2]) О Vṛhaddevatā см. Roth'a, Zur Literatur u Geschichte des Veda p. 49 и статью Куна — Ueber die Vṛhaddevatā, въ Ind. Studien I pp. 101 — 121.
[3]) RV. X 17, 1 и 2. Tvašṭā duhitre vahatuṃ kṛṇoti iti idaṃ viçvam bhuvanaṃ sam eti, yamasya mātā paryuhyamānā maho ǧāyā vivasvato nanāça [1]. Apa agūhan amṛtām martyebhyaḥ kṛtvī savarṇām adadur vivasvate, uta açvināv abharad yat tad āsīd aǧahād u dvā mithunā saraṇyūḥ [2].

Вивасвату и она принесла обоихъ Аçвиновъ; когда же это сдѣлала, Саранью покинула близнецовъ". Въ этихъ обоихъ стихахъ еще нѣтъ намека на принятіе конскаго образа родителями Аçвиновъ, между тѣмъ какъ таково было убѣжденіе уже древнихъ комментаторовъ. Преданіе о конскомъ образѣ Саранью было хорошо извѣстно Яскѣ [1]); нужно думать, что комментаторамъ были извѣстны какія нибудь преданія, не вошедшія въ установленный текстъ Ригъ-Веды. Вышеприведенные стихи представляютъ все, что извѣстно изъ Ригъ Веды о Саранью и не находятся въ связи съ прочими стихами 17-го гимна.

Приводя преданіе о Саранью — кобылѣ, Нирукта даетъ и первое миѳологическое толкованіе: Саранью—ночь, исчезающая при восходѣ солнца, а мужъ ея Вивасватъ, конечно, солнце.

Толкованіе индусскаго комментатора однако не получило одобренія со стороны знаменитыхъ санскритологовъ, занимавшихся разборомъ этого миѳа, Рота, Куна и Макса Мюллера [2]).

Первый предлагаетъ слѣдующее толкованіе: „Тваштаръ, творецъ, справляетъ свадьбу дочери, Саранью, *стремительной, бурной,* т. е. темной, грозовой тучи, которая, при началѣ міра, носится въ пространствѣ; онъ даетъ ей въ супруги Вивасвата *свѣтлаго,* т. е. *свѣтъ небесныхъ высотъ.* Свѣтъ и мракъ тучи производятъ двѣ пары близнецовъ: Яму, близнечнаго брата и, какъ само слово требуетъ, Ями близнечную сестру; затѣмъ обоихъ Аçвиновъ-конеборцевъ. Тогда исчезаетъ мать—хаотическая, бурная тьма; боги скрываютъ ее и она оставляетъ обѣ пары. Вивасвату же остается только *подобная* супруга, безъименная женщина:

---

[1]) Nir. XII 10. Въ комментаріи на стихъ RV. X 17, 2 читаемъ: tvāšṭrī saraṇyūr vivasvata ādityād yamau mithunau ğanayāṃčakāra, sā savarṇām anyāṃ pratinidhāyāçvaṃ rūpaṃ kṛtvā pradudrāva sa vivasvānāditya āçvam eva rūpam kṛtvā tām anusṛtya saṃbabhūva tato 'çvinau ğağnāte savarṇāyāṃ manuḥ.

[2]) Roth — Zeit. der Deutch. Morg. Ges. IV 425, въ статьѣ: Die sage von Dschemschid. Kuhn — Zeit. I 444. Max Muller — Lectures II 484 слѣд.

позднѣйшее сказаніе (Višṇupurāṇa p. 266) называетъ ее тѣнью čhayā, т. е. миѳъ не умѣетъ дать ему другой супруги".

Кунъ [1]) соглашается съ Ротомъ въ истолкованіи Саранью — *стремительною, бурною* тучею и приводитъ изъ РВ. мѣста, въ которыхъ, по его мнѣнію, проглядываетъ значеніе этого слова. Но далѣе, переходя къ Вивасвату, онъ находитъ, что послѣдній тождественъ, съ одной стороны, съ Савитаромъ, солнечнымъ божествомъ, съ другой—съ Тваштаромъ, а также съ Гандһарвой [2]). Отождествляя эти личности, онъ объясняетъ, почему боги скрыли Саранью отъ мужа, именно потому, что *мужъ* и *отецъ* были одно и тоже лицо и боги чувствовали себя оскорбленными такой противоестественной связью [3]). Изъ эпитетовъ Тваштара, по мнѣнію Куна, видно, что онъ тождественъ съ солнечнымъ богомъ Савитаромъ, но представляетъ солнце лишь въ извѣстный моментъ, отличаясь этимъ отъ Sūrya и Višṇu. Какого рода этотъ моментъ, видно изъ эпитета Тваштара gnāspati—„господинъ женъ" и изъ гимновъ къ Рибһавасамъ, содержащихъ намекъ на то, что Тваштаръ изъ стыда скрылся среди *божественныхъ женъ.* Эти жены, по Куну, олицетвореніе небесныхъ водъ, которыя обыкновеннно называются въ гимнахъ матерями и женами (ambayas, mātaras, patnīs, gnās, ğanayas), и потому Тваштаръ, скрывающійся среди ихъ, представляетъ солнце въ тотъ моментъ, когда оно прячется за тучи. Отъ брака солнца съ тучею произошли Яма съ Ями и Аçвины. Подъ послѣдними скрывается другая пара боговъ, именно Индра и Агни и весь миѳъ получаетъ у Куна слѣдующее значеніе: „когда гроза миновала и тьма, скрывавшая одиночное облако, разсѣялась, тогда Савитаръ еще разъ

---

[1]) Zeit. I 444.

[2]) Тождество Тваштара съ Гандһарвой видно изъ извѣстнаго діалога между Ямой и Ями (см. выше стр. 19), гдѣ Яма называетъ своимъ nābhi Гандһарву въ водахъ (небесныхъ) и водную жену (apyā yošā), которая здѣсь соотвѣтствуетъ Саранью.

[3]) L. c. p. 448.

обнимаетъ богиню, принявшую образъ убѣгающей, облачной кобылы; онъ сіяетъ, еще *сокрытый,* пламенно, имѣя золотую руку и производитъ такимъ образомъ Агни; онъ разрываетъ наконецъ свадебный покровъ и вотъ рождается Индра — голубое небо“ [1]).

Саранью индусскаго миѳа находитъ аналогію въ миѳѣ о греческой Ἐριννύς, подъ которою чествовалась Деметра. Павзаній [2]) приводитъ слѣдующее аркадское преданіе о Деметрѣ — Ἐριννύς. Когда эта богиня бродила, отыскивая дочь, говорятъ, Посейдонъ преслѣдовалъ ее своею любовью; тогда она обратилась въ кобылу и стала пастись вмѣстѣ съ конями Онкея, но Посейдонъ открылъ обманъ, самъ обернулся конемъ и совершилъ свое желаніе. Сначала богиня вознегодовала, но затѣмъ гнѣвъ ея утихъ и она омылась въ рѣкѣ Ладонѣ; вслѣдствіе этого богиня стала называться Ἐριννύς, такъ какъ ἐριννύειν у аркадцевъ значитъ *негодовать* (θυμῷ χρῆσθαι), а также Λουσία чрезъ то, что омылась въ Ладонѣ (ἐπὶ τῷ λούσασθαι τῷ Λάδωνι). Отъ Посейдона, продолжаетъ Павзаній нѣсколько далѣе, родила Деметра дочь, которой имя нельзя сообщить непосвященнымъ и коня Аріона (Ἀρείων), вслѣдствіи чего у аркадцевъ (въ Тельпусѣ) Посейдонъ сталъ впервые носить имя Ἵππειος — *конный.*

Сравнивая это преданіе объ Эринніи съ индусскимъ о Саранью, Кунъ приводитъ нѣкоторые намеки, изъ которыхъ виденъ бурный характеръ Деметры и полагаетъ, что послѣдняя, въ аркадскомъ преданіи, олицетвореніе грозовой тучи. Посейдонъ соотвѣтствуетъ Савитару, Вивасвату, и прежде чѣмъ стать богомъ земнаго моря, былъ, подобно ведійскому Варунѣ, богомъ *воздушнаго* моря. Наконецъ другую греческую параллель миѳа Деметры, Эринніи находитъ Кунъ въ преданіи о связи Посейдона съ Горго-Медузой. Отъ этой связи произошли двое дѣтей Хрисаоръ и Пегасъ.

[1]) O. c. p. 451.

[2]) Paus. Arcadica. VIII 25, 4.

Оставляя въ сторонѣ подробное изложеніе всей статьи Куна, содержащей много интересныхъ сближеній и затрогивающей самые существенные вопросы индусской и греческой миѳологіи, переходимъ къ Максу Мюллеру, который даетъ совершенно иное объясненіе миѳу о Саранью.

„Есть одинъ только путь, говоритъ этотъ ученый [1]), отыскать основное значеніе Саранью, именно изслѣдовать, не приписываются ли аттрибуты и дѣйствія, ее характеризующіе, какимъ нибудь другимъ божествамъ, которыхъ природа менѣе темна. Итакъ первый вопросъ таковъ: есть ли другое божество, которое называлось бы матерью близнецовъ? Таковою именно называется Ušas, утренняя заря. Такъ мы читаемъ (RV. III 39, 3) въ гимнѣ, описывающемъ восходъ солнца подъ обычною картиною побѣды Индры надъ тьмою: „мать близнецовъ родила близнецовъ; конецъ языка моего падаетъ, ибо она приближается; близнецы, родившись, принимаютъ образы — они, побѣдители мрака, пришедшіе къ ногамъ солнца“. Уже изъ самого текста, безъ помощи комментатора можно угадать что здѣсь *мать близнецовъ*—заря, но это толкованіе одобряетъ и комментаторъ.

Второй вопросъ: есть ли другое божество, про которое говорилось бы какъ о конѣ, или вѣрнѣе, о кобылѣ? Здѣсь опять можно привести Ušas. Безъ сомнѣнія всего чаще конемъ называется солнце. Но и заря не только называется *богатой конями* и *везомой конями,* но и сама сравнивается съ *конемъ.* Такъ въ I 30, 21 и въ IV 52, 2 она сравнивается съ кобылой [2]), а въ послѣднемъ мѣстѣ называется въ тоже время подругой Асвиновъ. Въ Mahâбharатѣ, Ādiparva v. 2559 говорится, что мать Асвиновъ имѣетъ видъ кобылы vaḍavā [3]). Итакъ мы имѣемъ здѣсь

[1]) Lectures II 485 слѣд.

[2]) Впрочемъ это обстоятельство не особенно важно, такъ какъ на предыдущей страницѣ Максъ Мюллеръ говоритъ, что легенда о превращеніи Вивасвата и Саранью въ коней, быть можетъ, ничто иное, какъ объясненіе именъ ихъ дѣтей açvinau, т. е. equites или equini.

[3]) Tvāšṭrī tu Savitur bhāryā vaḍavārūpadhāriṇī asūyata mahābhāgā sā 'ntarīkše'çvināvubhau.

пару — солнце и зарю, которыя въ легендарномъ языкѣ легко могли принять образъ коня и кобылы“ [1]).

Такимъ образомъ съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія, сцена, на которой совершается рожденіе Аçвиновъ представляется различной. По мнѣнію однихъ, дѣйствіе просходитъ во время грозы, при блескѣ молніи и раскатахъ грома; по мнѣнію другихъ—при безоблачномъ небѣ, при великолѣпномъ солнечномъ восходѣ, въ ясное утро. Оба мнѣнія, повидимому, такъ противоположны какъ мракъ и свѣтъ, но проф. де-Губернатисъ находитъ возможнымъ ихъ согласить, утверждая, что оба ученые равно справедливы [2]).

Ошибка ихъ, говоритъ де-Губернатисъ, если только это можно назвать ошибкой, состоитъ въ томъ, что они изолируютъ свои доводы, вмѣсто того чтобы согласить ихъ между собою. Сараnью значитъ *быстрая, быстробѣгущая*, или *бѣгущая за быстрымъ*, или же *бѣгущая отъ быстраго*. Послѣднее представляется де-Губернатису болѣе вѣроятнымъ, потому что Саранью *убѣгаетъ* отъ мужа Вивасвата, которому ее отдалъ отецъ. Съ этой точки зрѣнія болѣе сходства у Саранью съ греч. Еленой, нежели Эринніей. Чтобъ сблизить ее съ послѣдней де-Губернатисъ пускается въ этимологическую игру ведійскими словами ara — *penetrante, veloce* (котораго впрочемъ нѣтъ въ Ведахъ) ari—il violento, il nemico и греческими Eros, Eris, Erinni, Arai и Ares и доказываетъ, что понятія любви и ненависти, Эроса и Эринніи, скрещиваются. Богъ любви можетъ быть и свѣтлымъ, идиллическимъ, и бурнымъ, героическимъ. Увлекшись этой темой, авторъ, повидимому, забываетъ о Saraṇyū, и намъ не вполнѣ ясно, были ли эти этимологическія соображенія приведены имъ съ той цѣлью, чтобъ показать, что Saraṇyū можетъ быть одновременно и Еленой (зарей), и Эринніей. Но кажется

[1]) Мнѣніе М. Muller'а раздѣляетъ Cox, Aryan Mythology I pp. 415, 422 и слѣд.

[2]) Letture p. 156 слѣд.

авторъ ближе подходитъ къ толкованію М. Мюллера, потому что нѣсколько страницъ далѣе [1]), касаясь конскаго образа Саранью, говоритъ: açvā значитъ *быстрая* и *кобыла;* этимъ двусмысліемъ объясняется чудовищный миѳъ о богинѣ-зарѣ, изображаемой въ образѣ кобылы и о солнцѣ, принявшемъ конскій образъ, чтобъ ее преслѣдовать.

Въ вопросѣ о первоначальномъ значеніи Саранью мы намѣренно остановились на мнѣніяхъ Куна и М. Мюллера. Разладъ между обоими учеными не случайный, касающійся только этого вопроса, но основной, характеризующій два направленія современныхъ миѳологовъ. Одни, съ Куномъ во главѣ, увлекаясь бурнымъ характеромъ скандинавской и нѣмецкой миѳологіи, видятъ въ большей части индоевропейскихъ миѳовъ битву громовника съ демонами тучъ, громъ и молніи, сопровождающіе грозу; другіе — всюду открываютъ солнечные миѳы, розоперстую Эосъ, восходъ и закатъ свѣтила дня. Сторонники *метеорологической* теоріи— Кунъ, Шварцъ, Маннгардтъ, Зонне, Келли, и др.; сторонники *солярной* — М. Мюллеръ, вѣрный послѣдователь его Коксъ и въ большинствѣ случаевъ де-Губернатисъ [2]). При томъ напряженіи воображенія, которыми изобилуютъ всѣ работы по сравнительной миѳологіи, не мудрено, что миѳы могутъ быть такъ же легко объясняемы съ той и съ другой точки зрѣнія: что одному кажется *молніей*, можетъ другому казаться *солнцемъ*, что одному—темной тучей, то другому— темной ночью, что одному—облакомъ, то другому—зарею и т. д.; но въ дѣйствительности не было выбора между мракомъ и свѣтомъ и въ примѣненіи къ извѣстному миѳу только одно изъ обоихъ толкованій носитъ признаки большаго вѣроятія. Въ томъ и другомъ направленіи есть своего рода психологическое основаніе: сторонники *метеорологіи* могутъ говорить, что обычныя явленія—восходъ и закатъ

[1]) Стр. 162 и 163.

[2]) Изложеніе доводовъ солярной теоріи см. у М. Мюллера, Lectures, 2 Ser. l. XI; теорія метеорологическая изложена Келли, Curiosities of Indo-european Tradition and Folk-lore, 1863. p. 6 и слѣд.

солнца, смѣна дня и ночи не могли поражать воображеніе людей, въ такой степени, какъ случайныя—именно гроза, наводящая панику на весь животный міръ. Сторонники солярной теоріи въ свою очередь могутъ ссылаться на то, что народы древности *дѣйствительно* боготворили солнце, торжествовали празднествами его поворотъ на лѣто, печалились повороту на зиму, что народныя празднества стоятъ въ тѣсной связи съ годичной исторіей солнца, что слѣдовательно всюду наблюдается культъ вѣчныхъ, періодическихъ явленій, не взирая на то, что они могли бы, повидимому, не поражать воображеніе, повторяясь съ неизмѣнной правильностью. Наше отношеніе къ той и другой теоріи выяснится изъ самого разбора миѳовъ, при чемъ намъ придется часто сталкиваться съ толкованіями Куна и Макса Мюллера. Замѣтимъ только, что во первыхъ, обѣ теоріи по своей исключительности не выдерживаютъ критики въ практическомъ приложеніи т. е. не объясняютъ массы миѳовъ; во вторыхъ, для цѣлаго ряда миѳовъ мы считаемъ преждевременнымъ всякое объясненіе, пока не выяснена исторія миѳа, періодъ его происхожденія, а иногда и національность народа, въ которомъ онъ впервые появился.

Обращаясь, послѣ этихъ замѣчаній, къ метеорологической теоріи, спросимъ себя, почему Ротъ и Кунъ приписываютъ Саранью бурный характеръ, считая ее олицетвореніемъ грозовой тучи? Этого характера нельзя вывесть ни изъ миѳа, ни изъ этимологіи имени. Saraṇyū происходитъ отъ корня sar (sṛ) — бѣжать, спѣшить, течь, изъ котораго образованы имя сущ. saraṇa—ходъ, движеніе впередъ [1]), отыменный глаг. saraṇy — (отъ saraṇa) спѣшно идти, sarit — рѣка, sarīman (m) — теченіе, стремленіе, saras — вода, прудъ, озеро и друг. Въ нарицательномъ употребленіи прилагат. имя saraṇyu (м. рода) со значеніемъ *спѣшащій, быстрый* встрѣчается 4 раза въ RV [2]), и нигдѣ

[1]) Въ compos. susaraṇam—leichte Fortbewegung, по Грассману, RV. VIII 27, 18.

[2]) См. I 62, 4; III 32, 5; X 61, 23 и 24.

нѣтъ основанія придавать понятію *быстроты движенія* характеръ *бурный, грозовой.* *Saraṇyū* значитъ только — *бѣгущая,* при чемъ къ этому понятію присоединяется еще одинъ оттѣнокъ. Именно, если мы сравнимъ saraṇyú—съ подобными же образованіями: devayú—стремящійся къ богамъ, açvayú—желающій коней, rathayú—желающій колесницъ etc. или съ еще болѣе близкими mṛgaṇyú — стремящійся къ охотѣ за дичью, охотящійся, čaraṇyú — подвижный (čaraṇy) и т. п., то замѣтимъ, что эти имена прилагательныя выражаютъ желаніе или стремленіе лица или предмета, къ которому они прилагаются, къ достиженію того, что выражается въ корнѣ. Devayú значитъ стремящійся къ богамъ не только въ данное время, но и всегда: точно также saraṇyú значитъ не только бѣгущій, но имѣющій свойства бѣжать, *бѣгучій.* Поэтому saraṇyū, прилагаясь, какъ эпитетъ, къ какой то женской личности, указываетъ, что характеристическое свойство ея состоитъ именно въ томъ, что она бѣжитъ или имѣетъ стремленіе убѣгать. Дѣйствительно въ бѣгствѣ заключается вся роль богини въ ведійскомъ преданіи. Итакъ со стороны этимологіи нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ Саранью тучу, ибо эпитетъ „бѣгучая“ едва ли можно считать вѣрной и единственной характеристикой *страшной, чорной тучи.* Неужели плодовитое воображеніе народа не нашло для нея инаго эпитета кромѣ „бѣгучей“. Но допустимъ, что saraṇyū облако, убѣгающее отъ объятій солнца, какъ полагаетъ Кунъ— и мы снова наталкиваемся на невѣроятность. Саранью скрывается, потому что противится противоестественному союзу: Вивасватъ, желающій быть ея мужемъ—по Куну, ея отецъ; отсюда вытекаетъ, что солнце произвело на свѣтъ облако или тучу, дало жизнь существу совершенно противоположному себѣ по свойству и враждебному и далѣе само же стремится къ любовной связи съ этимъ существомъ. Но эта связь состоялась и что же было ея результатомъ? Молнія (Агни) и голубое небо (Индра). Всѣ эти комбинаціи наше воображеніе, по крайней мѣрѣ, не въ состояніи постигнуть.

Но если Saraṇyū не *темная* туча, то, быть можетъ, она свѣтлая заря. Нечего и говорить, что, являясь раннимъ утромъ, заря могла бы быть болѣе приличной матерью Асвиновъ, также утреннихъ боговъ, нежели случайная грозовая туча. Но и это объясненіе распадается при первомъ прикосновеніи. Нигдѣ въ Р.-Ведѣ нѣтъ намека на то, что Uṣas мать Асвиновъ: она является подъ названіемъ солнцевой дочери или небесной дочери [1]), либо подругой, либо женой ихъ, и ѣдетъ часто на одной колесницѣ съ ними. Во вторыхъ—мѣсто III 39, 3 слишкомъ темно, даже въ переводѣ, М. Мюллера, чтобы изъ него можно было вывесть, что мать близнецовъ именно заря. Заря здѣсь вовсе не упоминается, близнецы, которыхъ неизвѣстная роженица произвела на свѣтъ, не называются Асвинами и весь стихъ допускаетъ иной переводъ. Въ третьихъ—сравненіе *зари* съ кобылой также ничего не доказываетъ, потому что кони, кобылы, быки и коровы самыя обычныя уподобленія въ гимнахъ [2]). Наконецъ, характеръ миѳа требуетъ, чтобы Саранью была божествомъ, связаннымъ съ мракомъ, божествомъ, убѣгающимъ отъ объятій свѣтлаго Вивасвата, и эти свойства также не подходятъ къ „*розоперстой*" зарѣ.

Итакъ, если Saraṇyū не черная туча и не свѣтлая заря, то что же она такое? По нашему мнѣнію, ближе всего къ истинѣ стоитъ индусскій комментаторъ Яска, поясняющій исчезновеніе жены Вивасвата такъ: *ночь* скрывается при восходѣ солнца, сына Адити [3]). Этимъ мы не хотимъ сказать, чтобы толкованіе Яски было вполнѣ вѣрно; но во всякомъ случаѣ оно менѣе искусственно, нежели объясненія Куна и М. Мюллера, рисуетъ картину вполнѣ понятную и ближе подходитъ къ характеру Saraṇyū и греч. Ἐρινύς, миѳъ о которой въ основныхъ чертахъ сходенъ съ

[1]) См. I 180, 2, divo duhitrā uṣasā sačethe.

[2]) Въ IV 52, 2, заря сравнивается съ кобылой, но тутъ же называется матерью коровъ (mātā gavām).

[3]) N. 12, 11.

ведійскимъ, что мы считаемъ единственно вѣрнымъ результатомъ изслѣдованія Куна. Дѣйствительно, черты сходства таковы, что миѳъ о Saraṇyū —Ἐρινύς должно возводить къ арійскому періоду. Какъ Саранью, Ἐρινύς старается избѣжать объятій бога, какъ Саранью—обращается въ кобылу, какъ Саранью—испытываетъ насиліе отъ бога, принявшаго конскій образъ. Какъ отъ сожительства Saraṇyū съ Вивасватомъ рождаются двойни, которыхъ имя приводилось въ связь съ конскимъ образомъ ихъ родителей, такъ отъ связи Посейдона съ Горго-Медузой, личностью родственной Эриніи, по другому сказанію, произошли близнецы Хрисаоръ (златомечный) и *конь* Пегасъ. Далѣе Вивасватъ, въ конскомъ образѣ, соотвѣтствуетъ Посейдону Ἵππιος Аркадійцевъ, а Саранью—кобыла Деметрѣ съ конской головой. По свидѣтельству Павзанія (VIII 42). Фигалійцы чествовали эту богиню подъ названіемъ *черной* (Μέλαινα), при чемъ ей была посвящена пещера, въ которой, по преданію, въ древнія времена стояла деревянная статуя богини съ конской головой и гривой. Если такимъ образомъ личности Saraṇyū и Ἐρινύς восходятъ къ одному типу, то этимъ самымъ становятся неправдоподобны соображенія Куна и Макса Мюллера. Саранью, ведійская богиня, такъ же не похожа на случайную тучу, какъ греческая Деметра, носившая въ мѣстномъ культѣ эпитетъ Ἐρινύς. Чтобъ доказать, что Saraṇyū туча, нужно было бы Куну доказать, что широко распространеный культъ Деметры было обоготвореніе черной тучи. Но этого онъ не доказалъ, ибо нельзя считать доказательствами нѣкоторыя соображенія о бурномъ характерѣ Деметры [1]), столь слабыя, что на нихъ не считаемъ нужнымъ останавливаться. Съ другой стороны, если греч. Деметра—Ἐρινύς не *заря*, то не можетъ быть зарею и вед. Saraṇyū.

Выше мы сказали, что въ большинствѣ случаевъ изслѣдователю миѳовъ, при современномъ положеніи сравнительной миѳологіи, приходится ограничиваться подготови-

[1]) Zeit. I, p. 455.

тельной работой, т. е. сличеніемъ миѳовъ. Переступая предѣлы, предписываемые матерьаломъ, пытаясь дать объясненіе загадочному миѳу, изслѣдователь не имѣетъ права выдавать свои личные домыслы, какъ бы они ни казались правдоподобны, за неопровержимую истину. При томъ ничтожномъ знаніи религіозныхъ воззрѣній древнихъ народовъ, которое мы имѣемъ, мы всегда рискуемъ навязать прошедшему наши личныя поэтическія концепціи. Въ виду этого можно было бы остановиться въ изслѣдованіи миѳа о Сараню на предварительной работѣ, на сличеніи его съ греч. миѳомъ и выводѣ, что миѳъ о богинѣ, обращающейся въ кобылу, относится къ древнѣйшимъ повѣрьямъ индо-европейцевъ. Если мы идемъ всетаки нѣсколько далѣе и пытаемся ближе подойти къ ведійской богинѣ, если мы идемъ по пути Рота, Куна и прочихъ, сознавая всѣ трудности этого пути, то просимъ смотрѣть на наше объясненіе только какъ на *предположеніе,* котораго основательность или неосновательность вопросъ будущаго.

Миѳъ повѣствуетъ о какомъ то бракѣ свѣтлаго бога съ темной богиней. Плодъ этой связи—близнецовъ Аçвиновъ или Яму съ Ями — оставляемъ пока въ сторонѣ. Мужъ, какъ показываетъ его имя, существо свѣтлое, денное [Vivasvat — отъ vi + vas — разсвѣтать], жена *убѣгаетъ* отъ него, сопротивляясь связи, конечно потому, что по природѣ она иное существо, нежели мужъ т. е. ночное. И такъ миѳъ ясно указываетъ на соединеніе свѣта съ мракомъ, *деннаго* съ *ночной.* Образъ, который даетъ миѳъ мужу и женѣ, вполнѣ понятенъ: олицетвореніе дня и ночи конями обще-извѣстная черта. Соединеніе ихъ происходитъ на разсвѣтѣ т. е. въ то время когда кобыла ночь *убѣгаетъ* (Saraṇyū), а конь — день — *разсвѣтаетъ* (Vi — vasvat). На этомъ толкованіи, которое казалось яснымъ уже Яскѣ и не было одобрено нѣмецкими учеными, можно было бы остановиться. Но исходя изъ него и развивая его дальше, можно найти въ миѳѣ еще одну черту. Нужно вспомнить, что въ миѳахъ вообще божество свѣтлое, денное, обыкновенно отождествляется съ солнцемъ, а божество ночное

становится божествомъ лунымъ. Поэтому Vivasvat, который въ Р.-Ведѣ является неопредѣленнымъ свѣтлымъ божествомъ, впослѣдствіи отождествлялся съ солнцемъ. Если подъ нимъ въ миѳѣ скрывается солнечный богъ, то Saraṇyū, преслѣдуемая имъ жена, должна быть лунная богиня, и миѳъ сводится къ широко распространенной темѣ о преслѣдованіи солнцемъ луны и о бракѣ между обоими свѣтилами. Но когда, по понятію древнихъ, совершается этотъ бракъ? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: въ новолуніе. Ночь новолунія, когда луны нѣтъ на небѣ, называлась amāvāsyā т. е. сожительство (отъ amā—съ и vas—жить), причемъ разумѣлось сожительство солнца съ луной [1]). На этой ночи естественно должна была остановиться фантазія людей, которые представляли себѣ солнце и луну мужемъ и женой, потому что въ это время не видно ни то, ни другое свѣтило; отсюда уже легокъ былъ выводъ, что они сокрылись куда то вмѣстѣ и вдали отъ взоровъ людскихъ вступаютъ въ таинственный бракъ. Этотъ сюжетъ могъ развиваться далѣе: луна исчезаетъ съ неба: она *бѣглая* жена, противящаяся объятіямъ супруга. Но и солнце — супругъ — исчезаетъ съ неба, отправляясь за женой и настигаетъ ее гдѣ то за предѣлами міра.

Находя въ Сараню ночную и лунную богиню, мы не можемъ здѣсь же обставить эту мысль болѣе подробными доказательствами; она будетъ становиться правдоподобнѣе мало по малу въ теченіи дальнѣйшихъ разысканій, особенно когда мы коснемся *женскихъ* лунныхъ божествъ у индусовъ и другихъ народовъ, а также греческихъ сказаній о рожденіи близнецовъ.

Чтобъ покончить обзоръ отдѣльныхъ миѳовъ, вплетенныхъ въ сказанія объ Аçвинахъ, намъ слѣдуетъ коснуться одной загадочной личности, тѣсно связанной съ этими божествами. Какому то Дадһьянчу (Dadhyańč), сыну или потомку Атһарвана, Аçвины [2]) дали лошадиную голову,

---

[1]) См. Weber Naxatra II 293. Ind. Studien IX 362; X 323.

[2]) См. RV. I 117, 22 Ātharvaṇāya açvinā dadhīče 'çvyaṃ çiraḥ praty airayatam, sa vām madhu pra vočad ṛtāyan tvāšṭraṃ yad dasrāv apikakšyaṃ vām.

и онъ объявилъ имъ, гдѣ находится медъ (madhu) тваштаровъ (tvāšṭram). Изъ другаго мѣста [1]) узнаемъ, что Дадhьянчъ промолвилъ это конской головой, а изъ третьяго [2]), что Аçвины расположили къ себѣ его духъ и затѣмъ конская голова сообщила (тайну). Третье лицо, участвующее въ этомъ преданіи—Индра, который костями Дадhьянча истребилъ 99 демоновъ [3]).

Въ позднѣйшихъ легендахъ Дадhьянчъ является благочестивымъ ришіемъ и объ отношеніяхъ его къ Индрѣ и Аçвинамъ Саяна разсказываетъ самыя фантастическія преданія, ходившія въ школѣ Çāṭyāyanin'овъ [4]) и Vāǧasaneyin'овъ. Индра, сообщаетъ индусскій комментаторъ, обучилъ Дадhьянча ученію о pravargya и madhu (pravargyavidyām madhuvidyām ča) и сказалъ, что отрѣжетъ ему голову, если онъ кому нибудь передастъ свое знаніе. Тогда Аçвины, отрѣзавъ у коня и у Дадhьянча головы, приставили ему лошадиную, а собственную его спрятали. Лошадиной головой преподалъ Дадhьянчъ имъ всю мудрость. Узнавъ объ измѣнѣ его, Индра, отрѣзалъ ему голову перуномъ, но Аçвины, вмѣсто отрѣзанной лошадиной головы, приставили ему прежнюю, человѣческую.

Кости Дадhьянча, какъ видно изъ стиха I, 84, 13, пригодились Индрѣ въ борьбѣ съ демонами. Слѣдующій ст. 13-й говоритъ, что этотъ богъ *искалъ* лошадиную голову, удалившуюся въ горы и нашелъ ее въ Çарьянаватѣ [5]).

Миѳъ о Дадhьянчѣ весьма теменъ, потому что дошелъ до насъ въ отрывкахъ, которые, какъ справедливо замѣчаетъ Ротъ [6]), можно разбить на три группы. Во первыхъ, Дадhьянчъ, какое то существо, которое головой коня открываетъ Аçвинамъ madhu (сому?), принадлежавшій богу Тваштару. Во вторыхъ, костями Дадhьянча, какъ перуномъ, Индра поражаетъ 99 демоновъ, вритръ. Въ третьихъ, Дадhьянчъ древній жрецъ, установитель священнодѣйствія, на ряду съ древнѣйшими предками Ману, Атhарваномъ, Ангирасами и Атри [1]).

[1]) I 116, 12.

[2]) I 119, 9 yuvaṃ dadhīčo mana ā vivāsathaḥ atha çiraḥ prati vām açvyaṃ vadat.

[3]) I 84, 13. Indro dadhīčo asthabhir vṛtrāṇy apratiškutaḥ, ǧaghāna navatīr nava.

[4]) Саяна къ I 84, 13 и I 116, 12.

[5]) Ičhann açvasya yat çiraḥ parvatešv apaçritam, tad vidat çaryaṇāvati, Объясненіе обоихъ стиховъ см. ниже.

[6]) См, Цетерб. сл, s. v, dadhyańč,

Чтобъ пролить нѣкоторый свѣтъ на эти отрывочныя преданія, для объясненія которыхъ мало даютъ фантастическія легенды, приводимыя Саяной, нужно искать параллелей каждому отдѣльному мотиву. Дадhьянчъ, кто бы онъ ни былъ, имѣетъ лошадиную голову, которая вѣщаетъ тайны божества. Поищемъ аналогію вѣщей лошадиной головѣ.

Просматривая сборникъ народныхъ сказокъ Аѳанасьева, мы находимъ сказку, которая имѣетъ, быть можетъ, нѣкоторое значеніе для нашего вопроса. Она называется „Кобылячья голова" и содержитъ мотивъ, хотя старый, но съ оригинальными подробностями [2]). У дѣда и бабы двѣ дочки, одна дѣдова, другая бабина, одна добрая, другая злая. Баба преслѣдуетъ дѣдову дочку и велитъ дѣду дѣть ее куда хочетъ, чтобъ она даромъ хлѣба не ѣла. Дѣдъ повезъ дочку въ лѣсъ, оставилъ посреди лѣса въ хаткѣ на курьихъ ножкахъ, а самъ уѣхалъ домой. Вдругъ откуда ни возьмись стукотить, гуркотить кобыляча голова: „Хто въ мојей хати, одчини!" Дивчино, дивчино! пересадь черезъ порогъ". Вона пересадила. „Дивчино, дивчино! постели мини постиль! Вона постелила. „Дивчино, дивчино! положи мине на пилъ" [3]). Вона положила. „Дивчино, дивчино! укрій мени". Вона и укрыла. „Дивчино, дивчино! улизь мини у праве ухо, а у ливе вылизь". Вона якъ вылизла изъ ушей, дакъ стала така хороша, що кращей не мае. Заразъ стали и лакеи и кони, и коляска; вона сила у коляску дай појихала до батька.—Когда дочка разсказала

[1]) См. RV. I 80, 16; VI 16, 14; I 139, 9.

[2]) Нар. Р. С. Аѳанасьева. Выпускъ IV стр. 121 и слѣд.

[3]) Полъ — возвышенный помостъ въ крестьянскихъ избахъ, замѣняющій кровати,

дома, что съ ней было, баба велитъ дѣду повезть и свою дочку въ лѣсъ. Съ ней повторяется тоже самое, но злая дѣвушка отвѣчаетъ кобылячьей головѣ очень нелюбезно: не велика пани — и сама одчинишь! Невелика пани — и сама перелизишь и т. д., и дѣло кончилось тѣмъ, что кобылячья голова съѣла бабину дочку.—Кобылячья голова въ этой сказкѣ какое то существо, соотвѣтствующее бабѣ-ягѣ другихъ подобныхъ сказокъ, то злое, то доброе и щедро награждающее дѣвушку. Она напоминаетъ Деметру Ἐριννύς съ кобыльей головой, какъ она изображалась у Фигалійцевъ, а вмѣстѣ и ведійскую Саранью, превращающуюся въ кобылу [1]).

Другую аналогію головѣ Дадҍянча можно видѣть вмѣстѣ съ Куномъ [2]) въ извѣстномъ греческомъ преданіи о головѣ Орфея, которая плыветъ по рѣкѣ Гебросу, затѣмъ по морю и приплываетъ къ острову Лесбосу. Какъ эта вѣщая голова сохранила жизнь отдѣльно отъ тѣла, такъ въ скандинавской миѳологіи голова Мимира, на что также указалъ уже Кунъ. Мимира, обладателя чуднаго колодца мудрости [3]), послали Асы къ Ванамъ, а тѣ отсѣкли его голову и послали ее обратно Асамъ. Богъ Одинъ совершилъ надъ нею чары, такъ что она не сгнила, но продолжала жить и говорить и каждый разъ, какъ Одинъ нуждался въ совѣтѣ, онъ обращался къ этой мудрой головѣ.

Итакъ мотивъ о вѣщей головѣ, не перестающей жить по отсѣченіи отъ тѣла не составляетъ исключительной принадлежности миѳа о Дадҍянчѣ.

---

[1]) По поводу миѳической кобылячьей головы считаемъ не лишнимъ привесть литовское народное преданіе о торфяномъ болотѣ возлѣ Какшена (въ Пруссіи). Преданіе считаетъ это болото бездоннымъ; на немъ на желѣзномъ креслѣ сидитъ чертовка. Когда одинъ знахарь хотѣлъ выгнать чертовку изъ болота, она сказала, что, оставивъ это мѣсто, откроетъ дыру, заткнутую большой конской головой и тогда воды болота разольются и затопятъ всю окрестность. [Преданіе записано учителемъ Кумутатисомъ и напечатано Шлейхеромъ, въ Lit. Lesebuch стр. 202—205 подъ заглавіемъ Apë Kakszbali]. Замѣчательно совпаденіе съ этимъ преданіемъ инд. названія входа въ преисподнюю vaḍavāmukha или vaḍavāvaktra — кобылья пасть. См. эти слова въ С.-П. слов.

[2]) Zeit. f. V. Spr. IV, 119.

[3]) Grimm — Deutsche Mythologie, 4-е изд. р. 314 и слѣд.

Другой мотивъ разсматриваемаго миѳа состоитъ въ томъ, что Индра отсѣкаетъ голову Дадҍянчу, за то что послѣдній открылъ Асвинамъ madhu. Хотя въ гимнахъ нѣтъ намека на такое наказаніе со стороны Индры, но, какъ мы видѣли, эту легенду приводитъ индусскій комментаторъ. Изъ гимновъ извѣстно, что Дадҍянчъ умеръ, такъ какъ Индра его *костями* убиваетъ демоновъ [1]). Нѣтъ основанія недовѣрять комментатору, который называетъ убійцей Дадҍянча бога Индру. Это свидѣтельство не могло быть плодомъ произвольной комбинаціи фактовъ, извѣстныхъ изъ гимновъ, какъ другія соображенія Саяны; оно основано вѣроятно дѣйствительно на традиціяхъ брахманическихъ школъ, какъ утверждаетъ Саяна, ибо едва ли на основаніи личныхъ домысловъ индусъ рѣшился бы приписать Индрѣ убійство лица, покровительствуемаго другими божествами и поставить въ разладъ Индру съ Асвинами. Поэтому можно думать, что убіеніе Дадҍянча Индрой составляетъ существенную черту всего миѳа [2]). Эта черта нѣсколько выясняетъ темный характеръ конеглаваго существа. Дадҍянчъ по природѣ своей существо свѣтлое, благое и божественное, но тѣмъ не менѣе поставленное преданіемъ во враждебныя отношенія къ другому и притомъ высшему свѣтлому богу. Этими обѣими сторонами характера онъ напоминаетъ бога Тваштара и преданіе объ убіеніи Дадҍянча Индрой находитъ аналогію въ преданіяхъ о Тваштарѣ.

Тваштаръ является въ гимнахъ обладателемъ сомы, подобно тому, какъ Дадҍянчъ владѣетъ madhu. Въ гимнѣ III 48, 4, говорится, что, одолѣвъ Тваштара, Индра похитилъ и выпилъ сому [3]); а изъ стиха IV 18, 3 видно,

---

[1]) RV. I 84, 13—14.

[2]) Миѳъ о свѣтломъ божествѣ, убивающемъ другое, принявшее видъ коня, повидимому, былъ извѣстенъ и Халдеямъ. Сцена борьбы съ конемъ изображена на одной вавилонской печати и на монетѣ Ахеменидовъ. См. Lenormant — La Légende de Sémiramis p. 40. Замѣтимъ также, что древней богинѣ Семирамидѣ (Истарѣ) приписывается любовная связь съ конемъ, какъ Саранью съ Вивасватомъ. Ibid. p. 39.

[3]) Tvašṭāram indro ǧanušā abhibhūya āmušya somam apibat čamūšu.

что онъ пилъ его въ жилищѣ Тваштара [1]). Если для того, чтобъ пить сому, нужно было одолѣть Тваштара, ясно, что владѣлецъ сомы сказывалъ сопровивленіе Индрѣ, былъ съ нимъ во враждебныхъ отношеніяхъ. И дѣйствительно, сознавая враждебность Тваштара, комментаторъ [2]) называетъ послѣдняго *асурой*. Далѣе извѣстно, что въ миѳическихъ преданіяхъ часто боги имѣютъ дѣтей, которыя только повтореніе ихъ самихъ; такъ и у Тваштара есть сынъ, другое изданіе его самого, и этотъ сынъ былъ убитъ Индрой.

Приводимъ оба стиха Р. Веды, упоминающіе объ этомъ:

„Онъ, Трита Аптья, побѣдилъ, искусный въ отцовскомъ оружіи, побуждаемый Индрой. Убивъ трехглаваго, семилучистаго, выпустилъ онъ коровъ даже сына тваштарова. Домогавшагося великаго могущества, гордящагося пронзилъ Индра, сильный властелинъ. Овладѣвъ коровами, онъ отсѣкъ три главы даже Виçварупы, сына тваштарова [3]).

Трита Аптья какая-то личность глубокой древности, уже почти забытая въ ведійскомъ періодѣ, вѣроятно тотъ же Индра въ болѣе первобытномъ видѣ. Онъ, или Индра, убиваетъ трехглаваго сына тваштарова и это вполнѣ равносильно тому, что Индра враждебенъ самому Тваштару. Въ гимнѣ III 48, побѣдивъ Тваштара, Индра пьетъ сому: здѣсь сомѣ соотвѣтствуютъ коровы, которыя выпускаются на волю. Итакъ лицо, убиваемое Индрой, по тремъ редакціямъ одного основнаго преданія, обладаетъ то медомъ (Дадhьянчъ), то сомою (Тваштаръ), то коровами (Виçварупа) и всѣ три образа сводятся къ одному представленію природы.

Напоминая столкновеніемъ своимъ съ Индрой Тваштара, Дадhьянчъ вмѣстѣ съ тѣмъ еще ближе сходится

1) Tvaštur gṛhe apibat somam indraḥ çatadhanyaṃ čamvoḥ sutasya.

2) Къ ст. III 48, 4.

3) RV. X 8, 8. Sa pitryāṇy āyudhāni vidvān indrešita āptyo abhy ayudhyat, triçīršāṇaṃ saptaraçmiṃ ğaghanvān tvāšṭrasya čit niḥ sasṛğe trito gāḥ.

9. Bhūri it Indra udinakšantam oğaḥ avābhinat satpatir manyamānam, tvašṭrasya čid viçvarūpasya gonām āčakrāṇas trīṇi çīršā parā vark.

съ греческимъ Орфеемъ. По преданію, сообщенному Павзаніемъ, и Орфей былъ пораженъ перуномъ Зевса, за то, что сообщилъ людямъ тайны боговъ [1]), подобно Дадhьянчу, сообщившему *madhu* Аçвинамъ.

Но для миѳа объ отрубленной головѣ Дадhьянча можно найти еще новую аналогію у Грековъ въ преданіяхъ о Персеѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что Персей, сынъ Зевса и Данаи, герой Аргоса, освободитель Андромеды и убійца Медузы, выпустившій на свѣтъ крылатаго коня, Пегаса, относится къ обширной категоріи солнечныхъ богатырей; это фактъ, равно признаваемый всѣми современными изслѣдователями миѳологіи. Крылатый конь Персея напоминаетъ ведійскаго крылатаго коня Dadhikrā, а также конеглаваго Дадhьянча, и греческое преданіе о происхожденіи Пегаса носитъ яркія черты сходства съ нѣкоторыми подробностями индусскаго миѳа. Медуза, убитая Персеемъ, говоритъ преданіе, была беременна отъ Посейдона; когда Персей отрубилъ ей голову, изъ трупа ея выскочилъ Пегасъ вмѣстѣ съ Хрисаоромъ и былъ пойманъ героемъ Беллерофонтомъ у источника Πειρήνη. Связь Посейдона съ Медузой ничто иное какъ варьянтъ уже разобраннаго нами миѳа о преслѣдованіи Посейдономъ Деметры Ἐριννύς и о связи этихъ божествъ, отъ которой произошелъ конь Ἀρείων. Какъ въ послѣднемъ миѳѣ Посейдонъ и Ἐριννύς принимаютъ лошадиный образъ, такъ, по всей вѣроятности, было и въ преданіи о Посейдонѣ и Медузѣ; послѣдняя также должна была обернуться кобылой, потому что произвела существо, подобное самой себѣ, т. е. коня Пегаса. Такимъ образомъ въ греческихъ преданіяхъ мы находимъ, хотя въ нѣсколько иной связи, отдѣльныя черты миѳа о Дадhьянчѣ.

1. Индра отсѣкаетъ голову коневидному существу Дадhьянчу; Персей отрубаетъ голову коневидной Медузѣ.

1) IX 30, 3: εἰσὶ δὲ οἵ φασι κεραυνωθέντι ὑπὸ θεοῦ συμβῆναι τὴν τελευτὴν Ὀρφεῖ. κεραυνωθῆναι δὲ αὐτὸν τῶν λόγων εἵνεκα, ὧν ἐδίδασκεν ἐν τοῖς μυστηρίοις οὐ πρότερον ἀκηκοότας ἀνθρώπους.

2. Дадһьанчъ (Тваштаръ, Виçварупа) охранитель влаги;— Пегасъ находится въ ясной связи съ источниками [1]).

3. Голова (кости) Дадһьянча служатъ Индрѣ къ убіенію враговъ;—головой Медузы Персей поражаетъ или окаменяетъ Полидекта и всѣхъ его друзей.

При такомъ сходствѣ эллинскихъ и ведійскихъ преданій слѣдуетъ думать, что они восходятъ въ глубокую древность и сводятся къ одному и тому же представленію природы, при истолкованіи котораго греческія преданія, отличающіяся большей полнотою, имѣютъ, безъ сомнѣнія, рѣшающее значеніе. Что же говорятъ эти преданія о головѣ Медузы, одной изъ Горгонъ? Гомеръ знаетъ только одну Горгону (Γοργώ), чудовище Гадеса [2]) и голову ея помѣщаетъ на эгидѣ Зевса. Позднѣйшіе поэты говорятъ о трехъ сестрахъ Горгонахъ [3]), дочеряхъ Форкиса и Кэто. Изъ нихъ одна Медуза была смертна и ее одну поручается убить Персею. Но убить Медузу трудно: ея взглядъ превращаетъ въ камень всякаго, кто ее видитъ, и только при помощи Аѳины удается Персею отсѣчь эту страшную голову. Персей, говоритъ преданіе, подкрался къ Медузѣ спящей, отворотивъ лицо, и, видя отраженіе ея въ своемъ щитѣ, отсѣкъ ей голову, причемъ Аѳина направляла ему руку. Дальнѣйшая судьба головы Медузы состоитъ въ томъ, что Персей, одолѣвъ при ея помощи враговъ, отдаетъ ее Аѳинѣ, которая помѣщаетъ ее на своемъ щитѣ.

Намъ представляется наиболѣе вѣроятнымъ слѣдующее толкованіе этой головы. Лицо Медузы, отражающееся на щитѣ Персея и затѣмъ носимое Аѳиной на щитѣ, ничто иное, какъ то лицо, которое воображеніе народа, видитъ въ свѣтломъ дискѣ полнаго мѣсяца. Лицо Горгоны имѣетъ свойство наводить оцѣпенѣніе: подъ этимъ нужно разумѣть, съ одной стороны, сонъ, овладѣвающій природою ночью вмѣстѣ съ появленіемъ луны, съ другой, переходя отъ

[1]) См. Hes. Theog. 282 слѣд.
[2]) Od. XI 633.
[3]) Hes. Theog. 278.

дневнаго цикла къ годичному, зиму, оковывающую природу холодомъ. Персей—солнечный богъ, отсѣкаетъ голову лунной богинѣ, т. е. съ восходомъ солнца умираетъ луна. Миѳъ сводится къ чередованію дня и ночи, лѣта и зимы [1]). Греческое преданіе сохранило черты глубокой древности, представленіе о страшномъ лицѣ на дискѣ мѣсяца; это лицо, блѣдное и таинственное, смотритъ внизъ на природу и погружаетъ ее въ глубокій сонъ. Ведійское сказаніе сохранило только отрывки древнѣйшаго миѳа; изъ нихъ мы узнаемъ, что Индра отсѣкъ голову Дадһьянчу и эта голова лежала въ озерѣ çарьяноватскомъ (какъ голова Орфея въ морѣ), т. е. въ небесномъ морѣ. Тѣснимый врагами, Индра отыскалъ ее и ею поразилъ демоновъ мрака, подобно Персею поразившему враговъ головой Медузы.

Физическое объясненіе и здѣсь представляется само собой: хотя солнце восходомъ своимъ прогоняетъ мѣсяцъ и слѣдовательно, по народному представленію, убиваетъ его, но, съ другой точки зрѣнія, враги могутъ представляться союзниками, такъ какъ мѣсяцъ раздѣляетъ съ солнцемъ часть подвиговъ, помогая ему разгонять тьму, т. е. убиваетъ ночью демоновъ мрака. Но первая половина миѳа рисуетъ мѣсяцъ мертвымъ: отъ него осталась только голова на небѣ или быть можетъ только кость этой головы, послѣдняя четверть; поэтому мѣсяцъ не можетъ дѣйствовать самостоятельно, а служитъ только орудіемъ (серпомъ?) въ рукахъ солнечнаго бога, который, самъ невидимый, этимъ орудіемъ разгоняетъ демоновъ.

Въ стихѣ Ригъ-Веды [2]) гдѣ упоминается это событіе стоитъ впрочемъ не *костью* Дадһьянча, а *костями* (asthabhiḥ) и потому, быть можетъ, наше толкованіе слѣдуетъ нѣсколько видоизмѣнить. Въ Taitt. Saṃh. [3]), въ заключитель-

[1]) Между греческими миѳологами къ этому толкованію пришелъ, насколько намъ извѣстно, одинъ Крейцеръ. Die Gorgonen sind Erinnerungen an den Mond als den finsteren Körper (Symbolik etc. 288, 3-го изд.).
[2]) I 84, 13.
[3]) VII, 5, 25. Ind. Stud. XII, p. 339.

ной главѣ объ açвамедһѣ, приношеніи коня въ жертву, этотъ конь толкуется символически и явленія природы составляютъ отдѣльныя части и свойства его тѣла; голова коня—заря, глазъ—солнце, дыханіе—вѣтръ, ухо—мѣсяцъ, ноги—четыре страны свѣта и т. д. Среди этого перечисленія читаемъ далѣе, что *звѣзды* — его кости (tārakā asthāni [1]). Сравненіе звѣздъ съ костями основано на бѣлизнѣ костей, что̀ видно изъ Pañčav. Brāhm. I, 8, 3, гдѣ созвѣздіямъ посвящено все, что есть костянаго (asthimayam) въ колесницѣ. Саяна поясняетъ костяное въ колесницѣ словами gaǵadantādinirmitam т. е. *сдѣланное изъ слоновой кости и др.* и мотивомъ посвященія всего костянаго созвѣздіямъ считаютъ бѣлизну (dhavalatvam).

Отождествляя звѣзды = кости мистическаго коня съ костями коневиднаго Дадһьянча, можно миѳъ о побіеніи демоновъ мрака костями Дадһьянча понимать въ томъ смыслѣ, что верховное божество разгоняетъ ночной мракъ мѣсяцемъ и звѣздами. Звѣзды представлялись сдѣланными изъ одного матерьяла съ мѣсяцемъ. Разсѣянныя по ночному небу, онѣ могли вызвать представленіе о большемъ свѣтломъ тѣлѣ, разбитомъ на мелкія части; голова этого тѣла, этого свѣтлаго коня (Дадһьянча), сдѣлалась мѣсяцемъ, а прочія части разбиты на мелкіе кусочки и каждый такой кусочекъ — звѣзда.

Исходя изъ представленія, что Дадһьянчъ мѣсяцъ, можно впрочемъ и иначе осмыслить нѣкоторыя подробности миѳа и находить въ немъ намекъ на то-же явленіе природы, какое мы нашли въ миѳѣ о Саранью, т. е. новолуніе: полный дискъ луны — эта отсѣченная, но сохраняющая жизнь, чудесная голова—умаляется съ каждымъ днемъ и наконецъ вовсе исчезаетъ съ неба въ ночь новолунія. Голова Дадһьянча скрылась въ миѳическомъ Çарьянаватѣ. Верховное божество отправляется на поиски и находитъ кость отъ нея. Этою костью, тонкимъ серпомъ молодой

[1]) Срав. тоже сказаніе въ Çat. Brāhm. 10, 6, 4, 1, гдѣ костями коня названы созвѣздія — nakšatrāṇi, см. Weber, Naxatra, II, 270.

луны, разгоняются демоны мрака въ ночь слѣдующую за новолуніемъ.

Едва мы усвоимъ себѣ мысль, что подъ головой Дадһьянча должно разумѣть мѣсяцъ, подтвержденія приходятъ со всѣхъ сторонъ. Мы видѣли выше, что главные стихи, въ которыхъ упоминается преданіе о головѣ Дадһьянча, находятся въ сводномъ гимнѣ I 84. Здѣсь непосредственно за стихомъ—*ища голову коня, ушедшую въ горы, онъ* (Индра) *нашелъ ее въ Çарьянаватѣ*—слѣдуетъ весьма темный по намекамъ стихъ 15-ый:

Atrāha gor amanvanta nāma tvašṭur apīčyam, itthā čandramaso gṛhe.

Т. е. здѣсь именно нашли они (признали они) сокровенную сущность (имя) коровы Тваштара, здѣсь въ жилищѣ мѣсяца.

Этотъ стихъ подвергался многимъ толкованіямъ уже индусскихъ комментаторовъ, которые вкладывали въ него намекъ на то, что мѣсяцъ заимствуетъ свой свѣтъ отъ солнца. Не допуская искусственнаго толкованія Яски, проф. Ротъ [1]) переводитъ: da erkannte man das wesen des vor seinem Schöpfer (Erzeuger) verborgenen Lichtes, fürwahr in des Mondes Hauss. Гораздо ближе къ подлиннику переводитъ Бенфей, хотя въ примѣчаніи прибавляетъ—auch ich bin übrigens weit entfernt den augenscheinlich absichtlich so dunkel gehaltenen Vers mit Sicherheit deuten zu wollen. Его переводъ по русски таковъ: „здѣсь именно узнали они творческаго (tvašṭuḥ) быка сокрытое имя въ жилищѣ мѣсяца". Вполнѣ соглашаясь съ мнѣніемъ Бенфея, что въ стихъ нарочно вложена таинственность и загадочность, мы все же думаемъ, что онъ можетъ быть нѣсколько разъясненъ, если станемъ разсматривать его въ связи съ предыдущимъ. Связь видна уже изъ того, что въ этомъ сводномъ гимнѣ, состоящемъ изъ стиховъ разнаго размѣра (1—6 anušṭubh, 7—9 ušṇiḥ, 10—12 pañkti, 13—15 gāyatrī, 16—18 trišṭubh, 19 bṛhatī, 20 satobṛhatī), три разбираемые стиха 13, 14, 15,

[1]) Erläuterungen p. 49.

содержащіе намекъ на Дадhьянча, сложены размѣромъ gā-yatrī. Въ этомъ трехстишіи столько же ясна и внутренняя связь: изъ перваго стиха мы узнаемъ, что Индра костями Дадhьянча поразилъ демоновъ; изъ втораго, что онъ искалъ лошадиную голову и нашелъ ее, сокрытую въ Çарьянаватѣ, а сейчасъ затѣмъ слѣдуетъ: „здѣсь именно нашли (познали) они сокрытое существо коровы тваштаровой въ жилищѣ мѣсяца“. Очевидно, что Сарьянавату предыдущаго стиха соотвѣтствуетъ здѣсь жилище мѣсяца, а подъ этимъ жилищемъ трудно видѣть что нибудь иное кромѣ ночнаго неба. Съ другой стороны нахожденію головы Дадhьянча соотвѣтствуетъ въ этомъ стихѣ нахожденіе или познаніе сокровеннаго имени коровы Тваштара. Что же значитъ тайное имя? Это выраженіе относится къ народнымъ представленіемъ о силѣ тайнаго имени. Каждое лицо въ древнія времена имѣло явное, всѣмъ извѣстное, имя и другое тайное, которое было извѣстно лишь близкимъ родственникамъ и тщательно скрывалось изъ опасенія колдовства [1]). Въ тайномъ имени человѣка какъ бы заключалось все существо его и кто узнавалъ это имя, овладѣвалъ и самимъ его носителемъ. Такое значеніе безъ сомнѣнія имѣетъ довольно часто встрѣчающееся въ Ригъ-Ведѣ выраженіе guhyaṃ nāma или nāma apīčyam—тайное или сокровенное имя. Прилагая это къ нашему мѣсту, не

[1]) По грихьясутрамъ (Çāñkh. g. I, 24) ребенокъ немедленно послѣ перваго кормленія получаетъ имя, которое знаютъ только отецъ и мать. На десятый день получаетъ онъ отъ брахмана общественное имя. Первое называется guhyaṃ nāma—тайнымъ именемъ. См. Weber, Naxatra, II p. 316. Такъ и въ мірѣ боговъ, по Çatap. 2, 1, 2, 11. 5, 4, 3, 7, тайное имя Индры было Arğuna. Ibid. p. 317. Боги Халдеевъ также имѣли тайныя имена и еслибъ смертному удалось ихъ узнать, онъ былъ бы могущественнѣе самихъ боговъ. Tout le monde sait, говоритъ Ленорманъ, quel développement la croyance au nom tout puissant et caché de Dieu a pris chez les Juifs talmudistes et kabbalistes, combien elle est encore générale chez les Arabes. Nous voyons aujourd'hui d'une manière positive qu'elle venait de la Chaldée. Au reste, pareille notion devait prendre naissance dans une contrée où l'on concevait le nom divin, le schem, comme doué de proprietés si spéciales et si individuelles qu'on arrivait à en faire une hypostase distincte. C'est le cas de retourner le mot célèbre de Varron, en disant nomen numen. La Magie chez les Chaldéens etc. p. 41.

трудно понять, что *скрытое имя коровы,* разбираемаго стиха, значитъ: существо коровы или просто корова. Итакъ смыслъ будетъ тотъ, что тѣже лица, которыя нашли въ Çарьянаватѣ голову коня, нашли именно тамъ же (atrāha) въ жилищѣ мѣсяца такимъ же образомъ корову бога Тваштара. Очевидно корова бога Тваштара и голова коня сводятся къ одному и тому же явленію природы, именно—мѣсяцу. Это свѣтило было представляемо то коровой (греч. Io), то козломъ, то конемъ (Дадhьянчъ) и загадочность разбираемыхъ стиховъ объясняется именно тѣмъ, что въ нихъ слиты два представленія. Всего болѣе трудностей представляло слово tvašṭuḥ (род. пад. отъ Tvašṭṛ). Бенфей видитъ въ немъ не бога Тваштара, а эпитетъ быка *творческій.* Съ грамматической стороны это толкованіе такъ же правильно, какъ и наше, но, на основаніи одного мѣста, уже цитированнаго нами, мы болѣе склонны видѣть въ Тваштарѣ извѣстное божество. Въ X 8, 9 говорится, что Индра, овладѣвъ коровами, отсѣкъ три главы сыну тваштарову Виçварупѣ; слѣдовательно сынъ тваштаровъ, или иначе самъ Тваштаръ, владѣлъ коровами, что совершенно согласно съ нашимъ стихомъ, упоминающимъ о найденной тваштаровой коровѣ. Выводъ изъ нашего объясненія тотъ, что голова Дадhьянча, найденная въ Сарьянаватѣ или, что тоже, въ жилищѣ мѣсяца, т. е. на ночномъ небѣ, ничто иное какъ самъ мѣсяцъ.

Объясненіе *тайной сущности коровы* можно, на основаніи паралельныхъ мѣстъ, довести до полной осязательности. Нужно вспомнить только вышеприведенные стихи объ отношеніяхъ Индры къ Тваштару. Въ III 48, 4 говорится, что Индра осилилъ Тваштара и пилъ сому; въ IV 18, 3 поясняется, что онъ пилъ сому въ жилищѣ Тваштара; въ X 8, 9 Индра выпускаетъ на волю коровъ тваштарова сына и наконецъ въ I 117, 22 Дадhьянчъ открылъ Açвинамъ тваштаровъ медъ (madhu tvāšṭram). Мы уже замѣтили, что *сома, медъ* и *молоко* различныя метафоры одного и того же явленія. Мѣсяцъ представлялся пищей боговъ, напоминающей по цвѣту молоко земныхъ коровъ; самъ

же мѣсяцъ, въ своей рогатой фазѣ, могъ метафорически быть названъ каровой. Комбинируя содержимое мѣсяца— молоко, эту тайную сущность коровы, съ его рогами, народная фантазія создала представленіе о небесной коровѣ, принадлежащей ночному божеству, то представленіе, которое у Грековъ выразилось въ миѳѣ о лунной коровѣ Іо и Европѣ. Отсюда понятно, что, лишаясь метафорической оболочки, стихи о головѣ Дадhьянча и твaштаровой коровѣ значатъ: Индра нашелъ на небѣ мѣсяцъ и содержимый мѣсяцемъ живительный напитокъ (сому, молоко, медъ).

Другое подтвержденіе луннаго характера Дадhьянча находимъ въ самомъ его имени. Dadhyańč — происходитъ отъ dadhi (dadhan) *кислое молоко* и означаетъ *млечный, млекообильный* (ср. млечный путь), подобно тому какъ ghṛtāńč (отъ ghṛta) значитъ *маслообильный,* или madhvańč (отъ madhu) — *медообильный.* Естественно, что этотъ эпитетъ вполнѣ подходитъ къ молочному цвѣту мѣсяца. Но слово *dadhi* составляетъ существенную часть названія другаго миѳическаго коня Dadhikrā и для полноты нашего объясненія Дадhьянча должно остановиться и на второмъ миѳическомъ конѣ. Ротъ [1]) предполагаетъ, что конь Dadhikrā образъ солнечнаго шара въ его круговомъ движеніи и производитъ названіе этого коня отъ dadhi — *молоко* и глагола kar (kirati) *разсыпать, проливать,* такъ что Dadhikrā значитъ: der Milchflocken ausstreuende d. i. die aufgehende Sonne, welche Thau und namentlich Reif streut. Вполнѣ соглашаясь съ этимологіей Рота [2]) и считая весьма вѣроятнымъ, что Dadhikrā или Dadhikrāvan обозначеніе какого то существа, связаннаго съ росой и инеемъ, мы не нашли однако же въ гимнахъ никакого намека на тождество коня Дадhикра съ солнцемъ. Этому миѳическому коню посвящены три гимна 4-ой книги (38, 39 и 40) и одинъ седьмой (44), но выраженія поэтовъ до такой степени общи и не

---

[1]) Въ С.-Петерб. словарѣ, s. v.
[2]) Эта этимологія принята и Грассманномъ, см. Wörterbuch z. RV. s. v.

характеристичны, что, по прочтеніи гимновъ, едва ли ктo нибудь составитъ себѣ опредѣленное понятіе о явленіи природы, олицетворенномъ въ Дадhикрѣ. Дадhикра описывается могучимъ конемъ, быстрымъ какъ соколъ [1]), или какъ вѣтръ [4]); онъ помогаетъ въ бою [2]), несется среди войскъ, кусая удила и взметая пыль [3]); враги дрожатъ предъ нимъ, какъ предъ небеснымъ громомъ [5]) и быстроту его превозносятъ люди [6]); его дали людямъ верховные боги Митра и Варуна [7]); Адити освобождаетъ отъ вины человѣка, поминающаго Дадhикравана при огняхъ и появленіи зари [8]). Изъ этихъ общихъ мѣстъ трудно вывесть что нибудь положительное, но нѣкоторые стихи показываютъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, что Дадhикра не солнце. Такъ въ стихѣ IV, 38, 10 читаемъ, что Дадhикра своимъ могуществомъ наполнилъ пять странъ, т. е. весь міръ, какъ *солнце* блескомъ (sūrya iva ǧyotiša̅), изъ чего видно, что Дадhикра различается отъ sūrya; далѣе въ IV, 40, 1 и VII, 44, 3 [9]) sūrya упоминается какъ отдѣльное божество въ одномъ стихѣ съ Дадhикра. Время призыванія коня также не совсѣмъ подходитъ къ солнцу: Дадhикра призывается при горящемъ пламени Агни до разсвѣта или при первомъ появленіи зари и утреннихъ Аçвиновъ. Обращаясь къ богамъ, поэтъ [10]) говоритъ: „Дадhикрā изъ васъ (т. е. боговъ) перваго, Аçвиновъ, зарю, пламеннаго Агни, Бhагу зову я на помощъ, Индру, Вишну, Пушана, Брahманаспати, Адитьевъ, землю и небо, воды и свѣтъ (svar)“. Среди первыхъ именъ божествъ здѣсь не трудно видѣть порядокъ по времени и Дадhикрā является предшествен-

---

[1]) RV. IV 38, 2.
[2]) RV. IV 38, 3.
[3]) RV. IV 38, 4.
[4]) Ibid. ст. 7.
[5]) Ibid. ст. 8.
[6]) Ibid. ст. 9.
[7]) RV. IV 39, 2.
[8]) Ibid. ст. 3.
[9]) Dadhikrāvāṇam bubudhāno agnim upa bruve ušasam sūryaṃ gām.
[10]) RV. VII 44, 1.

никомъ зари и солнца. Такимъ образомъ если мы допустимъ, что конь Дадhикра олицетворяетъ какое нибудь явленіе природы, то это явленіе видѣли пѣвцы не днемъ, а ночью, до появленія зари и солнца. Конечно при скудости матерьяла мы не рѣшаемся сказать что нибудь опредѣленное объ этомъ конѣ, но во всякомъ случаѣ это не солнечный конь и скорѣе напоминаетъ другое коневидное существо, столь близкое ему по имени. Оба существа представляются конями, одинъ называется *млеколеемъ*, другой *млечнымъ*, одинъ открываетъ madhu Тваштара (Дадhьянчъ), другой призывается окропить медомъ слова просителя (Дадhикра [1]). На этомъ основаніи мы болѣе склонны отождествлять Дадhьянча и Дадhикра, нежели видѣть въ послѣднемъ солнечнаго коня.

Послѣ этого отступленія возвращаемся къ Дадhьянчу. Представленіе коня, разсыпающаго раннимъ утромъ росу или, во время холода, иней принадлежитъ и скандинавской миѳологіи, но всего важнѣе то, что подобный конь связанъ съ ночью и очевидно олицетвореніе мѣсяца. Мы имѣемъ въ виду извѣстнаго ночнаго коня Hrimfaxi и дневнаго товарища его Skinfaxi. Вотъ что сообщаетъ объ нихъ поэма Vafthrūdhnismāl (11 — 14). См. переводъ Simrock'а (5-е изд. стр. 24 и 25):

Wafthrudnir.

Sage denn, so du von der Schwelle versuchen willst,
Gangradr, dein Glück,
Wie heisst der Hengst, der herzieht den Tag
Über der Menschen Menge?

Gangradr.

Skinfaxi heisst er, der den schimmernden Tag zieht
Über der Menschen Menge,
Für der Füllen bestes gilt es den Völkern,
Stäts glänzt die Mähne der Mähre.

---

[1]) RV. IV 38, 10: vāǧy arvā pṛṇaktu madhvā sam imā vačānsi.

Wafthrudnir.

Sage denn, so du von der Schwelle versuchen willst,
Gangradr, dein Glück,
Den Namen des Rosses, das die Nacht bringt von Osten
Den waltenden Wesen.

Gangradr.

Hrimfaxi heisst es, das die Nacht herzieht
Den waltenden Wesen.
Mehlthau fällt ihm am Morgen vom Gebiss
Und fällt mit Thau die Thäler.

Названіе обоихъ коней указываетъ на ихъ различную природу: дневной конь называется Skinfaxi — свѣтлогривый (das glanzmähnige), ночной Hrimfaxi — росистогривый (das thaumähnige [1]). Нечего и говорить, что конь Hrimfaxi, окропляющій раннимъ утромъ долины росою или инеемъ, соотвѣтствуетъ млекообильному или млекольющему коню ведійской миѳологіи.

Все что мы привели выше о Дадhьянчѣ — его отношенія къ Индрѣ, его отрубленная голова, соотвѣтствующая головѣ Медузы, конскій образъ, напоминающій скандинавскаго ночнаго коня Hrimfaxi, связь съ Тваштаромъ, этимологическое значеніе имени — все это привело насъ къ истолкованію Дадhьянча мѣсяцемъ и поставило въ разладъ съ мнѣніями Куна, Шварца, Бенфея, Людвига и де-Губернатиса. Намъ слѣдуетъ указать, почему толкованія этихъ ученыхъ намъ кажутся несостоятельными. Кунъ въ статьѣ Sprachvergleichung und Urgeschichte der indogermanischen Völker [2]) разсматриваетъ миѳъ о Дадhьянчѣ въ связи съ миѳомъ объ Орфеѣ и индусскихъ Рибhусахъ. Разбирая индоевропейское преданіе о говорящей головѣ (Орфея, Мимира, Дадhьянча), онъ указываетъ на представленіе солнца конемъ или конской головой; съ

---

[1]) См. Grimm, Deutsche Myth. 621, 607. Simrock, Die Jüngere Edda. Gylfaginning 10 p. 283.

[2]) Zeit. IV pp. 117 и слѣд.

другой стороны Дадһьянчъ напоминаетъ ему вѣтры, олицетворявшіеся въ видѣ дующихъ головъ и потому онъ не высказываетъ положительнаго мнѣнія о Дадһьянчѣ и говоритъ въ заключеніи: vorläufig lasse ich die beiden Andeutungen auf Wind und Sonne neben einander stehen [1]). Болѣе подробныя аналогіи конской головѣ приводитъ Шварцъ [2]). Онъ дѣлаетъ предположеніе, что подъ головой коня олицетворялось одиночное темное облако, предшествующее грозѣ. Еще доселѣ въ Германіи такое облако зовется Grummelkop, т. е. по Шварцу: ein in Wind und Donner *grummelndes oder murmelndes* Haupt. Это пластическій субстратъ поющей или говорящей головы Орфея или Мимира, дикаго охотника, дующихъ божествъ вѣтра вообще, а также головы Зевса, раскалываемой во время грозы, или головы Горгоны, окруженной змѣями-молніями [3]). Такую „рокочущую" грозовую голову (der grummelnde Gewitterkopf) приставляютъ Аçвины Дадһьянчу, снявъ ему человѣческую, солнечную голову, и приставная голова во время грозы отсѣкается ударами (перунами) Индры, за то что разболтала тайны боговъ въ раскатахъ грома. Но если миѳъ рисуетъ намъ, что эта голова отсѣчена рукою Индры, то она же становится въ видѣ перуна оружіемъ громовержца для борьбы съ Асурами, какъ голова Горгоны оружіемъ Персея или Аѳины. Въ костяхъ Дадһьянча Шварцъ видитъ молніи, ссылаясь при этомъ на свое изслѣдованіе о Сиренахъ [4]), которое мы не имѣли подъ рукой.

Признаемся, что такое метеорологическое объясненіе миѳа намъ далеко не кажется вѣроятнымъ. Оно носитъ слѣды искусственности и вычурности, которыя чужды древнѣйшимъ народнымъ представленіямъ. По Шварцу оказывается, что у Дадһьянча первая, человѣческая, голова

[1]) L. c. p. 120.
[2]) Sonne, Mond und Sterne, p. 126 и слѣд. Ср. также Ursprung d. Mythologie, p. 169.
[3]) Sonne, Mond und Sterne, p. 127.
[4]) Въ Mützell's Berliner Zeit. für das Gymnasialwesen, XVII p. 473 и слѣд.

была *солнечная,* вторая, лошадиная, *облачная* и послѣднюю Индра отсѣкаетъ молніей, чтобы потомъ употребить ее какъ молнію (!?) противъ асуровъ. Не говоря уже объ искусственности, объясненіе Шварца навязываетъ миѳу метеорологическій, грозовой характеръ, для котораго нѣтъ ни малѣйшаго основанія въ гимнахъ Ведъ. Мы выше привели всѣ факты изъ РВ. о Дадһьянчѣ и ни въ одномъ нѣтъ намека на грозу или бурю. Напротивъ мы нашли указанія на связь Дадһьянча съ Аçвинами, божествами ранняго утра, которымъ онъ открываетъ madhu, т. е. медвяную росу. Грозовой характеръ, усматриваемый Шварцемъ, объясняется лишь склонностью этого ученаго, а также Куна, объяснять всѣ индоевропейскіе миѳы изъ грозовыхъ явленій.

Гораздо менѣе искусственно объясненіе Бенфея [1]), который считаетъ Дадһьянча олицетвореніемъ солнечнаго коня. Изъ костей этого коня, т. е. изъ лучей солнца сдѣланы молніи Индры. Но изъ этого объясненія не ясно, почему Индра враждебенъ Дадһьянчу, почему онъ убиваетъ солнце, хотя, какъ извѣстно, во многихъ, и притомъ очень древнихъ, гимнахъ Индра самъ является солнечнымъ богомъ или же освободителемъ солнца изъ власти демоновъ мрака.

Непонятно также, что̀ разумѣется подъ madhu Тваштара, выдаваемымъ Дадһьянчемъ. Де-Губернатисъ [2]) не развиваетъ подробно своего взгляда, но считаетъ Дадһьянча такимъ же солнечнымъ конемъ, какъ Dadhikrā и потому противъ него можно сказать тоже, что противъ Бенфея. Наконецъ проф. Людвигъ болѣе подробно разсматриваетъ всѣ части миѳа и возстановляетъ его первоначальный видъ слѣдующимъ образомъ [3]). Индра, богъ неба, учитъ восходить на небо Дадһьянча, сына Атһарва-

[1]) См. Or. u. Occ. II 245, въ примѣчаніи къ переводу RV. I 84, 13.
[2]) Die Thiere in der Indogerm. Mythol. (1874) p. 261.
[3]) Въ изслѣдованіи: Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda über Geographie, Geschichte, Verfassung des alten Indien. (1875) стр. 14.

нова, т. е. солнце. Съ высшей точки неба, жилища Тваштара, приноситъ солнце madhu (сому или амриту, амброзію). Но Дадhьянчъ выдаетъ madhu Аçвинамъ, т. е. солнце на закатѣ оставляетъ послѣ себя росу, которая именно содержитъ амриту; Аçвины же являются вечеромъ и утромъ. Приставленіе ими лошадиной головы означаетъ только, что солнце разбрызгиваетъ росу, какъ ржущій конь. Но это прекращается; роса болѣе не падаетъ, т. е. Индра отсѣкаетъ Дадhьянчу лошадиную голову. Изъ нея, т. е. костей Дадhьянча, Индра дѣлаетъ перунъ, которымъ уничтожаетъ демоновъ, омрачающихъ небо и землю: этимъ начинается тотъ же процессъ съизнова.

Противъ этого объясненія, какъ оно ни остроумно, можно сказать тоже, что противъ всѣхъ другихъ, въ которыхъ Дадhьянчъ принимается за солнечнаго коня. Смерть, конечно временная, солнца любимый мотивъ народныхъ сказаній, но эту смерть причиняетъ темная, враждебная свѣту сила, ночной меракъ или, въ годичномъ циклѣ, зима. Потому странно, что такою силою является въ миѳѣ о Дадhьянчѣ свѣтлый Индра. Съ другой стороны за временною смертью солнечныхъ божествъ слѣдуетъ воскрешеніе ихъ къ новой жизни, а этой черты именно нѣтъ въ разбираемомъ миѳѣ. Вѣдь нельзя же видѣть воскрешеніе въ мотивѣ о нахожденіи Индрой головы Дадhьянча, костями которой онъ прогоняетъ асуровъ. Кстати замѣтимъ, что Ротъ [1]) и Шварцъ [2]) сравниваютъ голову коня—орудіе Индры—съ ослиной челюстью, которою Самсонъ избиваетъ Филистимлянъ. Шварцъ видитъ въ Самсонѣ солнечнаго бога, а ослиную челюсть считаетъ молніей, такъ же какъ Штейнталь [3]). Если мы и допустимъ тождество индоевропейскаго и семитическаго миѳа, то едва ли послѣдній можетъ служить къ уясненію миѳа о головѣ Дадhьянча. Ослиная челюсть такъ же темна, какъ головная

---

[1]) Въ С.-Петерб. словарѣ s. v.

[2]) Sonne, Mond und Sterne p. 130.

[3]) Zeit. für Völkerpsychologie, 1862. p. 137.

кость коня и съ такимъ же правомъ можетъ олицетворять серпъ луны, какъ и молнію. Впрочемъ Мартинъ Шульце въ своемъ „Руководствѣ еврейской миѳологіи“ [1]), считаетъ ослиную челюсть (lehî hamôr) недоразумѣніемъ, основаннымъ на непониманіи древняго выраженія. Вотъ его объясненіе, о вѣроятности котораго не намъ судить: „Auch das Instrument (lehî hamôr), das Simson findet, um damit die Philistäer nieder zu mähen, und das durch ein Missverständniss des Räthselwortes zum Esels-Kinnbacken geworden ist, dürfte sich als steinerne, dem Steinschwert ähnliche, Sichel erweisen lassen. Lehî könnte recht gut archaistische, vocalisch auslautende, Form für lêah, Kraft, sein. Hamor dagegen ist nicht nur Bezeichnung für den Esel, sondern auch, gewiss viel früher schon, für das Land, den Erdboden (wie das stammgleiche hômer). Die „Kraft der Erde“ ist aber gewiss kein unpassender Ausdruck für das aus der Erde gegrabene (sichelförmige) Schwert.

---

[1]) Handbuch der Ebräischen Mythologie, von D-r Martin Schultze. 1876, p. 170.

ГЛАВА V

Діоскуры.

На сходство Аҫвиновъ съ Діоскурами обыкновенно указываютъ всѣ изслѣдователи, касаясь ведійскихъ или греческихъ божествъ. Но до сихъ поръ не было сдѣлано подробнаго сопоставленія греческихъ близнецовъ съ ведійскими и этотъ пробѣлъ пытаемся мы восполнить въ нижеслѣдующемъ. Наше сопоставленіе приведетъ насъ къ болѣе точному взгляду на обще-арійскую основу близнечныхъ боговъ, а съ другой стороны на національныя черты, внесенныя въ арійскій миѳъ на почвѣ Эллады.

Греческіе близнецы Касторъ (Κάστωρ) и Полидевкъ (Πολυδεύκης) носятъ названіе Διόσκουροι [1]) т. е. отроковъ, сыновъ Зевса [2]). Аполлодоръ полагаетъ, что сыновья Леды получили такое почетное прозвище за свое мужество [3]), но нѣтъ сомнѣнія, что они дѣйствительно были первоначально сынами Зевса и носили это имя на тѣхъ же правахъ, какъ Аҫвины эпитетъ divo napātā — сыны Діауса или Неба. Имя Касторъ (Κάστωρ) вѣроятно означаетъ „блестящаго“ [4]); названіе другаго брата Πολυδεύκης толкуетъ

[1]) Διόσκουροι обыкновенная форма; у Гомера въ гимнѣ къ этимъ божествамъ (33, 1. 9) читается отдѣльно Διὸς κοῦροι.

[2]) Наиболѣе вѣроятная этимологія словъ κόρος іон. и эпич. κοῦρος, дорич. κῶρος — мальчикъ, отрокъ, юноша, κόρη — дѣвушка, дочь — принадлежитъ Курціусу, который сводитъ ихъ къ корню κερ, κορ·σ (s Wurżeldeterminativ) стричь (ср. κείρω, κουρά, κουρεύς etc.) и объясняетъ ихъ изъ обычая постригъ; см. Studien zur gr. u. lat. gr. I p. 250—256. Grundzüge № 53. Соображенія Потта см. Zeit. V p. 285 и слѣд. въ статьѣ Etymologische Spähne.

[3]) Bibl. III, 11, 2 διὰ τὴν ἀνδρείαν ἐκλήθησαν ἀμφότεροι Διόσκουροι.

[4]) παρὰ τὸ κάζω = κοσμέω. Et. Mag. См. Pott'a Zeit. V p. 289 слѣд. Корень cand — лат. candere, Zeil. VI, 103, примѣч. — Legerlotz допускаетъ и корень kas-splendere, лат. cas-cu-s и др.

Курціусъ въ значеніи *многославнаго* [1]), видя во второй части корень δευκ, варіантъ корня δοκ (δακ, δjακ, δjοκ, δεοκ). Въ виду особенной трудности этимологій миѳологическихъ именъ, мы не придаемъ большаго значенія толкованіямъ, хотя оба вышеприведенныя кажутся намъ болѣе состоятельными, нежели иныя.

Другой обычный эпитетъ Діоскуровъ Τυνδαρίδαι т. е. сыновья Тиндарея. У Гомера (Одисс. XI. 299) они являются сыновьями Лэды и царя Тиндарея. Изъ нихъ Касторъ конеборецъ (ἱππόδαμος), а Полидевкъ кулачный боецъ. Другое преданіе называетъ ихъ сыновьями Зевса, принявшаго образъ лебедя, чтобъ обольстить Лэду [2]). Наконецъ есть преданіе, которое дѣлаетъ различіе между Полидевкомъ и Касторомъ: первый былъ сыномъ Зевса, второй сыномъ смертнаго Тиндарея. Сестра Діоскуровъ Елена, по однимъ, произошла вмѣстѣ съ Полидевкомъ отъ Зевса и Лэды, по другимъ — отъ Немезиды и Зевса [3]). По Гомеру, хотя Касторъ и Полидевкъ сыновья Тиндарея, но сестра ихъ Елена называется дочерью Зевса (Il. III. 426). По другимъ дѣло было наоборотъ: братья были сыновьями Зевса [4]), сестра же дочерью Тиндарея [5]). Распространенная въ древности легенда раскакзывала, что Зевсъ посѣтилъ Лэду въ видѣ лебедя [6]). Послѣдствіемъ его посѣщенія было то, что она произвела два яйца, причемъ изъ одного произошла

[1]) Grundzüge — p. 611. 3-го изд. Pott полагаетъ, что δεῦκος = λευκὸς Zeit. V. 289 и считаетъ возможнымъ объяснить переходъ λ въ δ стараніемъ избѣжать повторенія λ. Третье объясненіе сопоставляетъ δεῦκος съ лат. dulcis (въ Et. M. 16, 32 δεῦκος = γλεῦκος или γλυκύ) и находитъ въ Πολυδεύκης значеніе ὁ πάνυ γλυκύς. См. Pape Wörterb. d. Gr. Eigennamen s. v. и ср. Schömann'a, Griechische Altert. II 509, 2-го изд.

[2]) Jacobi — Myth. W. 274 слѣд. Pauli — s. v.

[3]) См. Apollod. III, 10, 6, Ср. Welcker — Gr. Götterlehre I p. 613. Preller — Gr. Mythologie. Gerhard. §§ 483, 484.

[4]) Eurip. Hel. 254. 1680.

[5]) Herod. II 112, см. Pauli s. v. Leda.

[6]) Схол. къ Еврип. Or. 453; ср. Ovidii, Heroides, ep. XVII ст. 55:

Dat mihi Leda Jovem, cycno decepta, parentem,
Quae falsam gremio credula fovit avem.

См. также Apoll. III 10, 6.

Елена, изъ другаго Касторъ и Полидевкъ [1]); или же изъ одного родилась пара безсмертная—Полидевкъ и Елена, изъ другаго смертная—Касторъ и Клитэмнестра.

Хотя уже у Гомера близнецы считаются людьми и не носятъ божественнаго характера, однако нѣтъ сомнѣнія, что первоначально Діоскуры, какъ показываетъ само имя ихъ, были божествами и сынами Зевса, такъ же какъ сестра ихъ Елена была первоначально богиней. Многія свидѣтельства древности говорятъ о культѣ послѣдней. Геродотъ [2]) упоминаетъ о храмѣ ея въ Терапнэ близъ храма Феба и разсказываетъ случай, когда богиня явилась на зовъ одной женщины и даровала красоту ея некрасивой дѣвочкѣ. Въ Терапнэ совершалось Еленѣ празднество (τὰ Ἑλένια), сопровождавшееся торжественной процессіей дѣвушекъ [3]). На островѣ Родосѣ было также святилище Елены, которая здѣсь носила эпитетъ δενδρῖτις [4]). Изслѣдователи греч. миѳологіи пришли поэтому къ заключенію, что Елена была свѣтлой богиней, стоявшей въ тѣснѣйшей связи съ Афродитой [5]). Преллеръ думаетъ, что древніе чествовали подъ именемъ Елены луну Селену и считаетъ оба названія тождественными. Вся исторія Елены заключается въ похищеніи ея на отдаленный востокъ и въ возвращеніи на родину. Эти похищенія, по Преллеру, изображаютъ въ миѳахъ странствованіе луны по ночному небу. Другіе миѳологи видятъ въ ней зарю вечернюю и утреннюю [6]). Не касаясь вопроса объ основномъ харак-

---

[1]) Hor. Sat. II, 1, 26.

[2]) VI, 61. О храмѣ Елены упоминаетъ и Павзаній. Laconica III, 15, 3; 19, 9.

[3]) Preller—o. c. II стр. 108 слѣд. Pauli s. v. Schömann, Gr. Alterth. II 509, 2-го изд. Welcker. Aesch. Trilog. 227 примѣч.

[4]) Объясненіе этого названія см. у Paus. III, 19, 10.

[5]) Preller l. c.

[6]) Gerhard o. c. § 476, 2. Max Muller—Lectures II, лекція XI. Maury—Histoire des Religions de la Grèce antique I p. 211 примѣч. Cox—Aryan Mythology, II. 156. Къ миѳологическимъ фантазіямъ относится мнѣніе Hahn'a: Auch glauben wir Helena nicht aus demselben Naturkern wie Idun entsprungen, sondern erblicken denselben vielmehr in der Sonnenröthe, welche der Wintersonne (dem blonden Menelaos) nebst ihren Schätzen von dem Monde als Neusichel (dem schönen Paris) geraubt wird, der dann im Zweikampfe

терѣ этой богини, замѣтимъ только близкую аналогію ея съ ведійской Sūryasya duhitā или Sūryā. Послѣдняя, какъ мы видѣли, такъ же тѣсно связана съ Аçвинами, какъ Елена съ Діоскурами. Сурья всходитъ на колесницу близнецовъ, они ея покровители и защитники. Діоскуры являются защитниками сестры. Когда она была похищена Тезеемъ въ сообществѣ съ Пейритоемъ; Діоскуры отправляются въ Аттику, чтобъ освободить сестру отъ Тезея и это удается имъ въ отсутствіе послѣдняго изъ Афиднъ [1]). Другую аналогію Sūryā въ греч. миѳахъ укажемъ мы ниже при разборѣ миѳа о борьбѣ Діоскуровъ съ Афаретидами.

Переходимъ теперь къ миѳу о рожденіи Діоскуровъ и посмотримъ, находятся ли и здѣсь черты общія съ ведійскимъ преданіемъ. Мы видѣли, что мать Аçвиновъ, Саранью, существо ночное, богиня лунная. Спасаясь отъ преслѣдованія Вивасвата, она принимаетъ образъ кобылы и въ этомъ видѣ производитъ на свѣтъ дивныхъ сыновей. Замѣтимъ тутъ же, что Кунъ справедливо отождествляетъ ее съ водной женой, apyā yošā, матерью другой, подобной Аçвинамъ, пары Ямы и Ями.

Ночной характеръ, влажность и перемѣна образа составляютъ три существенныя черты индусскаго сказанія. Всѣ эти черты находимъ и въ греч. преданіяхъ о связи Лэды съ Зевсомъ. На влажный характеръ Лэды указываетъ ея происхожденіе отъ Теспія или Тестія, который, по Преллеру, въ этолійскихъ и бэотійскихъ сказаніяхъ является, повидимому, демономъ водянымъ [2]) или, по другому преданію, отъ Главка, морскаго божества. Зевсъ, чтобъ обольстить Лэду, принимаетъ видъ *водяной* птицы лебедя

---

mit Menelaos als letzte Sichel vor der aufgehenden Sonne erblasst, von der Morgenröthe (Aphrodite) vom Schlachtfelde entwandt und in Helenas Gemach gebracht wird, wo er die Neulichtzeit zubringt, und von wo er mit Hector als Neusichel auf das Schlachtfeld zurückkehrt... etc.

[1]) Preller—l. c. Pauli s. v. Theseus. См. Herod. IX гл. 73, гдѣ разсказывается мѣстное преданіе о измѣнѣ Декелейцевъ Тезею.

[2]) Preller l. c. Происхожденіе отъ Тестія приписываетъ Лэдѣ Аполлодоръ III, 10, 5.

(или гуся) и связь ихъ, по преданію, произошла во время купанья Лэды. Съ другой стороны на *ночной* характеръ ея указываютъ многіе изслѣдователи миѳологіи Велькеръ, Гергардъ, Мори, Крейцеръ, Коксъ и др. [1]), основываясь при этомъ на тѣсной связи между Лэдой, матерью близнецовъ, и Лэто, матерью Аполлона и Артемиды. Дѣйствительно, стоитъ припомнить нѣкоторыя черты легенды о Лэто, чтобъ убѣдиться въ сходствѣ обѣихъ личностей. Лэто принимаетъ, по однимъ преданіямъ, образъ волчицы, по другимъ—превращается въ перепелку,—Лэда была настигнута Зевсомъ, принявшимъ видъ лебедя т. е. по всей вѣроятности и сама приняла тотъ же лебединый образъ. Лэто съ дѣтьми купается въ рѣкѣ Ксантѣ въ Ликіи [2]), или въ источникѣ Мелитэ [3]); Лэда сходится съ Зевсомъ у воды. Наконецъ обѣ личности рождаютъ отъ Зевса близнецовъ.

Если мы при этомъ обратимъ вниманіе и на звуковое сходство обоихъ именъ—Λητώ и Λήδη или Λήδα, на которое уже указало большинство миѳологовъ, то придемъ къ убѣжденію, что оба преданія сводятся къ одному и что въ Лэдѣ скрывается то-же ночное и вмѣстѣ лунное божество, которое мы нашли [4]) въ *волчицѣ* Лэто, въ Деметрѣ—Ериннія и въ ведійской Saranyū [5]).

---

[1]) Welcker o. c. I. 608. Creuzer—Symbolik. II. 524 примѣч. Gerhard. § 210, 1, и § 570, 2. Cox—Aryan Mythology. II. 22. Maury—o. c. I. 211 примѣч.

[2]) Welcker o. c. II p. 338.

[3]) Jacobi s. v. Latona.

[4]) См. выше стр. .

[5]) Что касается этимологіи обоихъ именъ, то до сихъ поръ не было предложено такой, которая была бы убѣдительна. Döderlein—Hom. Gloss. n. 96 считаетъ Лэто странницей, производя ее отъ ἀλᾶσθαι, что̀ совершенно невозможно, хотя въ указаніяхъ на бродячій характеръ этой богини (какъ лунной?) нѣтъ недостатка, ср. эпитеты πολύστροφος, Nonn. 8, 145, πολύπλανος Nonn. 27, 271, πλανομένη, Pausan. VIII, 53, 1 и др. Такъ же неубѣдительно производство Λητώ отъ λήθω въ Et. Mag. s. v., часто повторявшееся учеными, на что указано Курціусомъ (Grundzüge p. 117, 3-го изд.). Отвергая производство Döderlein'a, Швейцеръ (Zeit. II 68) прибѣгаетъ къ корню ram и санскр. словамъ rātrī и rāmyā, обозначающимъ ночь. Поттъ, исходя какъ и Швейцеръ, изъ убѣжденія, что Лэто—ночь, думаетъ, что имя ея греческая параллель латинскому lâta — широкая „sei nun die weite Oede der Nacht

Такимъ образомъ мы считаемъ себя въ правѣ выставить параллель: Лэда = Лэто = Ἐριννύς = Saranyū.

Къ дальнѣйшимъ женскимъ типамъ, принадлежащимъ къ той же категоріи, относится мать римскихъ близнецовъ Ромула и Рема. Дѣйствительно, главныя черты рожденія обоихъ братьевъ живо напоминаютъ вышеприведенныя индусскія и греческія преданія.

Ромулъ и Ремъ, близнечные братья, произошли отъ связи Марса съ весталкой Реей (или Rea Silvia). Солнечный характеръ перваго считаемъ мы доказаннымъ обстоятельнымъ сличеніемъ Марса съ Аполлономъ у Рошера [1]); слѣдовательно Марсъ соотвѣтствуетъ въ ведійскомъ преданіи о Саранью солнечному Вивасвату. Рея, служительница богини Весты, т. е. воплощеніе ея, идетъ за водою къ священному источнику въ рощѣ Марса. Волкъ, животное этого бога, загоняетъ ее въ пещеру, гдѣ ее находитъ Марсъ [2]). По

---

gemeint, die alles ohne Begrenzung erscheinen lässt, oder der weite, unendliche Weltraum überhaupt. Т. о. исчерпаны всѣ комбинаціи, но этимологія до сихъ поръ остается загадочной. Кажется мы напрасно будемъ искать ее въ греческомъ, гдѣ нѣтъ именъ сходныхъ по корню, какъ личныхъ, такъ и нарицательныхъ. Скорѣе слѣдуетъ думать, что имя перешло къ Грекамъ отъ какого нибудь другаго народа изъ Малой Азіи. [Нельзя ли сравнить названія мѣстностей Λάτμος—гора въ Каріи у Милета, Λατμικὸς κόλπος, на западномъ берегу Каріи, Λατμιάς—которыя едвали производятся отъ греч. λατόμος—камнетесъ—и Λατώ, прежнее названіе города Камара на Критѣ?]. Если для имени Лэто еще возможны попытки къ объясненію изъ греческаго, то для Лэды (Λήδα) иноземное происхожденіе болѣе, чѣмъ вѣроятно. Преллеръ ссылается на слово lad или lada—жена, женщина, на ликійскихъ надписяхъ и хотя при современномъ состояніи чтенія ликійскихъ надписей еще нельзя утверждать, что Λήδα вошла въ греч. миѳологію изъ Ликіи, все же слѣдуетъ обратить вниманіе на сходныя съ названіемъ Лэда или Лада малоазійскія географич. имена: Λάδη назывался островъ при входѣ въ гавань Милета; по Плинію прежде онъ назывался Латэ (!); Λάδανα — городъ въ Малой Арменіи (Птол. 5, 7, 2), Λαδοινερίς—городъ также въ Малой Арменіи (Птол. 5, 7, 6). Далѣе хотя рѣка Ладонъ (Λάδων) греческая (Ладонъ въ Аркадіи, въ Бэотіи, Элидѣ), но этимологію этого имени едва-ли можно найти въ греческомъ и потому является сомнѣніе, принадлежитъ-ли оно Грекамъ или же прежнему не греческому населенію. Во всякомъ случаѣ едва-ли названіе рѣки не стоитъ въ связи съ именемъ Лэды или Лады — этой „водной жены" Зевса.

[1]) Studien zur Vergl. Mythologie. I. Apollon u. Mars. 1873

[2]) Preller—Römische Mythologie. 699. Jacobi. 795.

другимъ сказаніямъ, Рея была погружена въ сладкій сонъ на берегу источника, когда ее накрылъ богъ. Рожденіе близнецовъ она должна искупить смертью. Амулій велитъ бросить ее въ Тибръ, гдѣ рѣчной богъ принимаетъ ее съ любовью и дѣлаетъ своей супругой. Такой же участи хочетъ Амулій подвергнуть дѣтей: ихъ бросаютъ въ Тибръ, но рѣка не поглощаетъ ихъ и приноситъ невредимыми къ подножью палатинскаго холма, къ тому мѣсту, гдѣ стоялъ ficus Ruminalis и недалеко отъ священной пещеры Lupercus'а. Изъ пещеры выходитъ волчица и замѣняетъ близнецамъ мать, кормя ихъ грудью. Затѣмъ дѣтей находитъ пастухъ Faustulus и передаетъ на попеченіе женѣ своей Acca Laurentia.

Почти каждая подробность италійской легенды уже знакома намъ изъ греческихъ и индусскихъ. Рея, служительница богини ночи, Весты, соотвѣтствуетъ Лэто, носящей эпитетъ κυανόπεπλος [1]). Какъ Лэто подвергается гоненію отъ Геры и должна искать по свѣту мѣста, чтобъ разрѣшиться отъ бремени, или какъ Саранью бѣжитъ отъ Вивасвата, такъ Рея преслѣдуется Амуліемъ. Рѣка или источникъ въ римскомъ какъ и въ греческомъ преданіи представляютъ сцену, гдѣ совершается дѣйствіе. Рея становится женою рѣчнаго божества и это ясно указываетъ на ея влажный характеръ, чѣмъ она всего ближе напоминаетъ дочь рѣчнаго бога Лэду. Наконецъ элементъ зооморфическій представленъ волкомъ, загоняющимъ Рею въ пещеру и волчицей, кормящей близнецовъ. Латинская легенда не сохранила, правда, метаморфозы родителей въ животныхъ, но нѣтъ сомнѣнія, что въ первоначальномъ разсказѣ она находилась и была выпущена во времена, когда казалась почему бы то ни было неудобной. Волчица, кормящая близнецовъ грудью, была первоначально настоящая ихъ мать и соотвѣтствовала волчицѣ Лэто. Волкъ, считавшійся животнымъ Марса, былъ самъ богъ въ звѣриномъ образѣ. Римскій миѳъ нѣсколько запутанъ потому,

[1]) Hes. Theog. 406.

что подвергся ряду осложненій, состоявшихъ въ томъ, что первоначальная одна личность, ночная богиня въ волчьемъ образѣ, дифференцировалась на нѣсколько лицъ — весталку Рею, кормилицу волчицу и воспитательницу, пастушку Акку Лавренцію. Если же мы устранимъ всѣ позднѣйшія прибавки, то первоначальная основа еще ближе напомнитъ греческія и ведійскія преданія.

Просматривая другія преданія древней Греціи, мы снова находимъ знакомыя черты въ миѳѣ о Зевсѣ и Европѣ, Миносѣ и Радамантисѣ. Оставляя въ сторонѣ этимологію Европы [1]), упомянемъ только нѣкоторыя черты ея легенды, которыми немедленно опредѣляется ея родство съ Лэдой, Лэто и др. Миѳологи считаютъ ее существомъ темнымъ, на что указываетъ бэотійскій культъ ея въ тевмесской пещерѣ [2]) и видятъ въ ней странствующую лунную богиню. Преданіе называетъ ее дочерью Фойникса или Агенора. Влажный элементъ находимъ въ миѳѣ о ея похищеніи Зевсомъ. Дѣйствіе совершается либо на морскомъ берегу и быкъ — Зевсъ бросается въ волны и плыветъ съ своей возлюбленной къ острову Криту, либо упоминается рѣка Ληθαῖος, въ названіи которой Преллеръ справедливо подозрѣваетъ родство съ именемъ Лэды. Замѣтимъ кстати, что другія личности, извѣстныя изъ греческой старины съ тѣмъ же именемъ, Европъ, указываютъ и на характеръ возлюбленной Зевса. Такъ изъ Аполлодора [3]) и др. извѣстна Европа дочь Нила и жена Даная; у Гезіода [4]) упоминается Европа дочь Океана и нимфы Ѳетиды. У Павсанія находимъ извѣстіе, что Деметра будучи кормилицей Трофонія, была называема Европой [5]). Такимъ образомъ Европа, похищенная Зевсомъ, вѣроятно стоитъ въ связи съ Деметрой — Европой или съ стран-

[1]) У Hesych. s. v. εὐρωπόν· σκοτεινόν· πλατύ. Εὐρώπη· χώρα τῆς δύσεως ἢ σκοτεινή. Maury o. c. III p. 214.
[2]) Preller. Gr. M. II p. 79 (1-го изд.).
[3]) Apoll. 2, 1, 5.
[4]) Theog. 357.
[5]) Pausan. Boeotica. IX, гл. 39, 4.

ствующей Деметрой — Ериніей и влажный характеръ ея засвидѣтельствованъ другими соименными съ ней личностями.

Къ этимъ чертамъ сходства присоединяется и метаморфоза въ животный образъ. Какъ Посейдонъ обертывается конемъ для любовной связи, Марсъ волкомъ, Зевсъ лебедемъ, такъ тотъ же Зевсъ обращается въ бѣлаго (солнечнаго) быка, бросающагося въ морскія волны.

Плодомъ брака Зевса и Европы снова являются двое дивныхъ сыновей — Миносъ и Радамантисъ. Со временъ Гезіода къ этимъ двумъ сыновьямъ причислялся третій Сарпедонъ, миѳическій родоначальникъ Ликіянъ [1]), но у Гомера только два первые называются дѣтьми Европы отъ Зевса [2]) и мы склонны думать, что въ первоначальномъ преданіи дѣйствительно было только два сына близнеца. Съ личностями Европы, ея дѣтей и брата Кадма связаны самые интересные вопросы о иноземномъ вліяніи на греческую миѳологію, которое допускается многими учеными [3]). Какое участіе въ переходѣ восточныхъ миѳовъ въ Грецію принадлежитъ Малой Азіи и Финикіи и ея колоніямъ — на это въ настоящее время трудно отвѣтить положительно. Преданія разныхъ странъ, разныхъ временъ, проходили длинной вереницей нѣсколько вѣковъ съ востока на западъ, смѣшиваясь на почвѣ Греціи съ мѣстными легендами и все это вмѣстѣ взятое представляетъ лабиринтъ, для котораго у насъ нѣтъ еще нити Аріадны. Эта нить, быть можетъ, найдена будетъ впослѣдствіи, когда будетъ болѣе разработана халдейско-вавилонская культура, которой вліяніе распространялось далеко на западъ. Будущему принадлежитъ отвѣтить на вопросъ, что̀ принадлежитъ въ области культуры, искусства, древнѣйшей науки и религіи туранскому, семитическому и арійскому племени. Нашему времени приходится брести

1) Preller l. c.
2) Il. XIV, 321.
3) Preller l. c. Maury o. c. III 214. Lenormant—La légende de Cadmus, въ его Premières Civilisations. II 314—437.

ощупью въ этомъ миѳическомъ лѣсу, приходится ограничиваться лишь сортировкой фактовъ, совершать подготовительную работу, безъ которой невозможно оріентироваться въ массѣ матеріаловъ, накопившихся тысячелѣтіями. Мы можемъ подбирать сходныя преданія, можемъ подводить рубрики, но этнографическіе вопросы рѣшать не намъ. Находя, напримѣръ, поразительно сходныя черты въ критскихъ сказаніяхъ о Европѣ съ миѳами греческими и малоазійскими о Лэдѣ, Лэто, Деметрѣ, мы должны предположить какой нибудь общій источникъ, восходящій въ глубокую древность, но еслибъ мы уже теперь хотѣли опредѣлить этнографію племени, которому онъ принадлежалъ или время перехода этого сюжета на почву Европы, мы немедленно ощутили бы отсутствіе нити Аріадны. Изслѣдователи указываютъ на финикійскія черты Европы: она дочь Фойникса т. е. Финикійца, братъ ея, Кадмъ, носитъ семитическое имя [1]), она соотвѣтствуетъ финикійской Астартѣ, изображающейся на сидонскихъ монетахъ сидящею на быкѣ [2]) и эти указанія весьма вѣроятны; но съ другой стороны легенда о похищеніи Европы носитъ несомнѣнныя черты сходства съ легендой ведійской о Saraṇyū и греческими, и этотъ фактъ не можетъ быть объясненъ предположеніемъ, что разные народы независимо другъ отъ друга случайно сошлись въ измышленіи столь поразительно сходныхъ миѳовъ. Несомнѣнно, что миѳъ относится къ такимъ сюжетамъ, которые, возникнувъ въ какомъ то центрѣ, гдѣ жило рядомъ семитическое и арійское племя, разошлися вмѣстѣ съ движеніями народовъ оттуда на западъ въ Грецію и на востокъ въ Индію.

Сыновья Европы Μίνως и Ραδάμανθυς, въ которыхъ мы склонны видѣть древнихъ близнечныхъ боговъ, уже давно

1) Qedem въ семитическихъ языкахъ значитъ—востокъ; qadmōn или qadmoni—восточный. Библія называетъ Арабовъ beni qedem—сынами востока. См. Lenormant — Premières Civilisations. II. 321. Movers, die Phoenizier I. 517.
2) Preller l. c. Maury, o. c. III p. 214.

обратили на себя вниманіе сравнительной миѳологіи [1]). Въ первомъ нашли индусскаго Ману, сына Вивасватова, во второмъ Виндишманнъ указалъ черты близкаго сходства съ Ямой, Джемшидомъ. Предоставляя себѣ ниже, въ главѣ о богѣ Ямѣ, вернуться къ этому вопросу, мы теперь обратимъ вниманіе только на одну черту, сближающую миѳъ о рожденіи Миноса съ миѳомъ объ Açвинахъ. Выше при разборѣ миѳа о Сараныо, мы привели легенду изъ Vṛhaddevatā (стр. 183). Эта легенда приписываетъ Сараныо рожденіе не одной, а двухъ паръ близнецовъ: первую пару производитъ она на свѣтъ, еще имѣя свой обычный божественный образъ; ея первыя дѣти были мальчикъ Яма и дѣвочка Ями, которые соотвѣтствуютъ слѣдовательно дѣтямъ греческой Лэто—Аполлону и Артемидѣ. Затѣмъ Сараныо убѣгаетъ отъ мужа въ видѣ кобылы и производитъ вторыхъ близнецовъ Açвиновъ и въ этомъ соотвѣтствуетъ Лэдѣ, матери Діоскуровъ и Реѣ, матери Ромула и Рема. Но, оставляя мужа, она создаетъ подобную себѣ женщину, дабы бѣгство ея не было открыто и Вивасватъ съ этимъ подобіемъ или воплощеніемъ Сараныо приживаетъ сына Ману, Миноса. Ясно что легенда Vṛhaddevatā представляетъ какъ бы сводный текстъ, въ которомъ собраны всѣ варьянты одного преданія. Сараныо

[1]) Windischmann—Ursagen der arischen Völker. 1852. Kuhn—Sprachvergleichung und Urgeschichte der Indogerman. Völker въ Zeit. IV p. 121 и слѣд. Maury. Essai historique sur la religion des Aryas (Rev. Arch. X p. 137). Его же Histoire des Religions de la Grèce antique. I. 172 и слѣд. 337. Ind. Studien I. 194 и слѣд. Звуковое сличеніе именъ Manus и Μίνως см. у Куна, Zeit. IV стр. 91 и у Мистели, Zeit. XVII. 192. Попытки къ этимологическому объясненію имени Ραδάμανθυς, эол. Βραδάμανθυς не убѣдительны. Кунъ, (Zeit. IV 123 и 124) соглашаясь съ Экштейномъ, видитъ въ Радамантѣ потрясателя посоха, прута (судью), отъ ῥαδα тождественнаго по корню съ ῥάδαμνος прутъ и корня санскр. manth—колебать, потрясать. Поттъ (Zeit. V) находитъ въ немъ, исходя изъ эолич. формъ Βραδάμανθυς. значеніе: sera vindicta; Зонне, (Zeit. XII 367) ссылаясь на конструированный у Курціуса (Grund. № 515) корень vrad толкуетъ: nachgiebigen, milden Sinnes, exorabilis. Pape—Wörterbuch der gr. Eigennamen 1875 s. v. переводитъ Sauberzweig d. i blühender von ῥάδαμνος u. ἄνθος. Въ виду этого ряда толкованій остается спросить вмѣстѣ съ Курціусомъ (Grundz. p. 328. 3-го изд.): wer will entscheiden?



соотвѣтствуетъ вмѣстѣ и Лэто, и Эринніи, и Лэдѣ, и Европѣ. Подобно Лэто она производитъ близнецовъ—мальчика и дѣвочку, подобно Эринніи принимаетъ конскій образъ, подобно Лэдѣ производитъ Açвиновъ—Діоскуровъ, подобно Европѣ даетъ жизнь Ману. Выставляя послѣднюю параллель, мы предполагаемъ, что женщина, созданная богиней Сараныо, ничто иное какъ воплощеніе ея же самой, подобно тому какъ Рея, служительница Весты, сама Веста или смертная Лэда воплощеніе безсмертной богини [1]). Хотя при Ману нѣтъ близнечнаго брата, но сходство въ подробностяхъ его рожденія дозволяетъ думать, что этотъ братъ затерянъ въ индусскомъ преданіи, такъ какъ онъ оказывается въ греч. Радамантѣ, братѣ Миноса. Впрочемъ можно даже предположить, что Радамантъ, законодатель и судья, только раздвоеніе законодателя царя Миноса и индусскаго Ману, устроителя религіознаго культа, но все же и это раздвоеніе указываетъ, что мы вращаемся въ миѳѣ о близнецахъ и только это одно имѣли мы въ виду доказать сопоставленіемъ миѳа о Европѣ и ея дѣтяхъ съ миѳами о Діоскурахъ.

Вышеприведенныя греческія преданія показываютъ ясно, что всѣ главныя черты миѳа о рожденіи близнецовъ сохранились на почвѣ Греціи съ такой же отчетливостью, какъ въ Индіи. Продолжая сравненіе деталей греческихъ и ведійскихъ миѳовъ о Діоскурахъ-Açвинахъ, мы должны остановиться на отношеніи лаконскихъ Діоскуровъ къ мессенскимъ—Идасу и Линкевсу и къ дочерямъ Левкиппа. Объ этихъ отношеніяхъ ходили въ Греціи разные разсказы. По свидѣтельству Аполлодора [2]), Касторъ и Полидевкъ женились на дочеряхъ Левкиппа (Λεύκιππος), *похитивъ* ихъ изъ Мессены. Жену Полидевка звали Φοίβη, жену, Кастора—Ἱλάειρα. Затѣмъ однажды, въ союзѣ съ сыновьями

[1]) Какъ Saraṇyū, принимая видъ кобылы, açvā, производитъ Açвиновъ, такъ въ Çatap. Br. XIV, 1, 3, 25 говорится: açvā ha vā iyam bhūtvā Manum uvāha—сдѣлавшись кобылой, она несла Ману, гдѣ, впрочемъ, iyam она значитъ земля. См. Weber—Ind. Stud. I. 195.

[2]) Apoll. Bibl. III, 11, 2.

Афарея (Ἀφαρεύς), Идасомъ (Ἴδας) и Линкевсомъ (Λυγκεύς), Діоскуры угнали изъ Аркадіи добычу и поручили раздѣлить ее Идасу. Послѣдній разрѣзалъ быка на четыре части и сказалъ, что половина добычи будетъ принадлежать тому, кто раньше другихъ съѣстъ свою часть быка, а вторая половина тому, кто второй справится съ своимъ кускомъ. Затѣмъ Идасъ побѣдилъ всѣхъ въ обжорствѣ и угналъ добычу т. е. стадо въ Мессену. Діоскуры преслѣдовали его, отбили скотъ и вступили съ обоими братьями въ борьбу, исходомъ которой была смерть обоихъ Афаретидовъ и Кастора.

По варьянтамъ того же преданія, ссора Діоскуровъ съ Афаретидами произошла не за раздѣлъ добычи, а за дочерей Левкиппа. Афаретиды якобы глумились надъ Діоскурами, что послѣдніе не дали даровъ за невѣстъ ихъ отцу [1]). Или, по другому варьянту, дочери Левкиппа были невѣстами не Діоскуровъ, а Афаретидовъ и были похищены Діоскурами, приглашенными на свадьбу. Но есть преданіе, гдѣ роли мѣняются и похитителями являются Афаретиды, а Діоскуры — законные женихи или мужья. Наконецъ, по Ѳеокриту [2]), Діоскуры дѣйствовали съ согласія отца Афаретидовыхъ невѣстъ, которому дали болѣе богатые свадебные дары, нежели первые женихи.

Разсматривая эти преданія, мы не открываемъ съ перваго взгляда яркихъ аналогій съ ведійскимъ объ Аҫвинахъ и Сурьѣ; но мы сейчасъ убѣдимся, что несходство заключается лишь въ томъ, что съ Діоскурами связаны какіе-то другіе близнецы. Эти личности не уступаютъ

1) Jacobi. Myth. Wörterb. p. 275.

2) Въ Идилл. 22-ой, посвященной Діоскурамъ, Линкевсъ обращается къ похитителямъ съ слѣдующими словами:

Δαιμόνιοι, τί μάχης ἱμείρετε; πῶς δ' ἐπὶ νύμφαις
Ἀλλοτρίαις χαλεποί, γυμναὶ δ' ἐν χερσὶ μάχαιραι;
Ἁμὶν τοι Λεύκιππος ἑὰς ἕδνωσε θύγατρας
Τάσδε πολὺ προτέροις· ἁμὶν γάμος οὗτος ἐν ὅρκῳ.
Ὑμεῖς δ' οὐ κατὰ κόσμον, ἐπ' ἀλλοτρίοις λεχέεσσι,
Βουσί, καὶ ἡμιόνοισι, καὶ ἀλλοτρίοις κτεάτεσσιν,
Ἄνδρα παρετρέψασθε, γάμον δ' ἐκλέψατε δώροις. κτλ.

имъ въ силѣ и мужествѣ и только воля Зевса рѣшаетъ борьбу въ пользу Діоскуровъ. Изслѣдователи греческой миѳологіи пришли къ убѣжденію, что обѣ пары братьевъ тождественны, что Идасъ и Линкевсъ тѣ-же Діоскуры, но принадлежавшіе другому колѣну Эллиновъ [1]), Мессенцамъ. Если они погибаютъ въ борьбѣ со спартанскими Діоскурами, то этотъ фактъ находится въ связи съ судьбою Мессенцевъ, подавленныхъ болѣе сильнымъ сосѣдомъ. На тождество обѣихъ паръ указываютъ ихъ отношенія къ дочерямъ Левкиппа, которыя въ разныхъ варьянтахъ являются то невѣстами Діоскуровъ, то невѣстами Афаретидовъ, а также этимологія именъ Идасъ и Линкевсъ. Первое Ἴδας значитъ „зрячій", „зоркій", второе Λυγκεύς происходитъ отъ λύγξ — рысь и намекаетъ на зоркость зрѣнія, приписываемую этому звѣрю [2]). Мессенскіе братья, подобно Діоскурамъ, принимаютъ участіе въ двухъ славныхъ предпріятіяхъ, въ походѣ Аргонавтовъ и въ калидонской охотѣ [3]). Если мы припомнимъ о союзѣ Посейдона съ Деметрой и Ериніей и о дѣтяхъ отъ этого союза, то не лишено значенія свидѣтельство Аполлодора, что многіе называли отцомъ Идаса Посейдона [4]).

Итакъ можно думать, что миѳъ о борьбѣ Діоскуровъ лаконскихъ и мессенскихъ произведеніе греческой фантазіи уже историческаго времени, произведеніе, отразившее на себѣ политическія отношенія двухъ соперничавшихъ колѣнъ и потому аналогіи этой борьбѣ нельзя искать въ ведійскихъ преданіяхъ. Но если мы отдѣлимъ черты историческія отъ миѳическихъ, устранимъ борьбу близнецовъ, то въ результатѣ получимъ преданіе о похищеніи

1) Welcker — Gr. Götterlehre, I. 610. Preller, II. 97.

2) См. Pape — Wörterb. d. Gr. Eigenn. 1875, s. vv. Λυγκεύς по Svid. εἶδος θηρίου ἢ ὀξυδερκής. Онъ славился дѣйствительно зоркостью и по преданію могъ видѣть сквозь землю (см. Apollod. III, 10, 3: Λυγκεὺς δὲ ὀξυδερκίᾳ διήνεγκεν, ὡς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν θεωρεῖν). Зоркость Линкевса вошла въ поговорку: βλέπειν ὀξύτερον τοῦ Λυγκέως.

3) Въ послѣднемъ предпріятіи упоминается Линкевсъ сынъ Тестія (Hyg. f. 173) вѣроятно тождественный съ Линкевсомъ Афаретидомъ.

4) Apoll. Bibl. III, 3, 1: κατὰ πολλοὺς δὲ Ἴδας ἐκ Ποσειδῶνος λέγεται.

дочерей Левкиппа Діоскурами, все равно лаконскими или мессенскими, и это преданіе уже ближе къ миѳу объ Асвинахъ, везущихъ солнцеву дочь на колесницѣ.

Прежде всего обратимъ вниманіе на этимологію именъ. Отецъ невѣстъ называется Λεύκιππος, т. е. бѣлоконный. Такъ какъ по мѣсту въ миѳѣ онъ соотвѣтствуетъ отцу Сурьи Савитару—солнцу, то такое имя вполнѣ понятно. Съ нимъ можно сравнить эпитетъ первоначально солнечнаго бога Индры — harуaçva — гнѣдоконный. Дочери называются — одна Φοίβη — женская форма, соотвѣтствующая извѣстному имени Аполлона — Фебъ, подобно тому какъ увозимая Асвинами Sūrуā жен. родъ отъ Sūrуa, другая Ἱλάειρα — весело-свѣтящая [1]). Упоминая о храмѣ обѣихъ сестеръ въ Спартѣ, Павзаній [2]) говоритъ, что авторъ Кипрій называетъ ихъ дочерьми Аполлона и что этимъ богинямъ въ храмѣ служили дѣвицы, которыя сами носили поэтому названіе Λευκιππίδες. Отсюда становится вѣроятнымъ, что Λεύκιππος названіе Аполлона.

Замѣтимъ также, что Ἱλάειρα встрѣчается какъ эпитетъ луны Селены [3]). Такимъ образомъ невѣсты, похищенныя Діоскурами, отмѣчены солнечными и лунными свойствами.

Теперь вспомнимъ, что Асвины играютъ двоякую роль относительно солнцевой дочери. Въ однихъ стихахъ они везутъ ее съ собою и называются ея мужьями [4]), причемъ, повидимому, обязаны этимъ бракомъ быстротѣ своихъ коней; въ другихъ, именно въ свадебномъ гимнѣ десятой книги, они сопровождаютъ ее на бракосочетаніе съ луннымъ богомъ Сомою. Обѣимъ чертамъ находимъ аналогію въ преданіяхъ греческихъ. Діоскуры увозятъ Фойбу и Илаейру изъ Мессены и женятся на нихъ; но они же, по другому преданію, являются на бракосочетаніе Левкиппидъ съ сыновьями Афарея какъ гости и, можетъ быть,

[1]) Ср. ἱλαρὸς φέγγος — веселый дневной свѣтъ.
[2]) Paus. Laconica. III, 16, 1.
[3]) Напр. у Hesych. изъ Емпедокла.
[4]) См. выше стр. 123.

какъ сваты (ubhau varau). Различіе греческихъ сказаній отъ ведійскихъ состоитъ лишь въ томъ, что въ первыхъ являются двѣ дочери бѣлоконнаго солнца, а въ послѣднихъ — одна солнцева дочь (sūrуasуa duhitā). Но эта черта конечно несущественна и можно предположить, что въ болѣе древнемъ преданіи была, какъ въ ведійскомъ, одна женщина въ близкой связи съ обоими братьями. Вторая, вѣроятно Ἱλάειρα, могла быть внесена съ теченіемъ времени съ цѣлью сгладить странность брака двухъ братьевъ на одной женѣ. Такое же раздвоеніе видѣли мы выше въ миѳѣ о Лэдѣ, гдѣ Еленѣ, древнѣйшей сестрѣ Діоскуровъ, которая у Гомера [1]) называется дочерью Зевса, придается смертная сестра Клитэмнестра, причемъ изъ тріады дѣлаются двѣ пары близнечныхъ дѣтей.

Изъ варьянтовъ преданія о Діоскурахъ и дочеряхъ Левкиппа мы придаемъ особенное значеніе тому, въ которомъ Діоскуры являются похитителями дѣвушекъ. Этотъ варьянтъ не только ближе другихъ напоминаетъ Асвиновъ, увозящихъ Сурью на колесницѣ, но и согласенъ съ однимъ замѣчательнымъ мѣстнымъ спартанскимъ преданіемъ, записаннымъ Павзаніемъ. Недалеко отъ храма Фойбы и Илаейры находился, по его словамъ, домъ, въ которомъ нѣкогда жили сыновья Тиндарея, когда были еще людьми. Это бывшее жилище близнецовъ впослѣдствіи принадлежало спартіату Форміону. Къ новому домовладѣльцу явились однажды Діоскуры, подъ видомъ странниковъ, говорили, что пришли изъ Кирены и просили ночлега въ томъ помѣщеніи, которое особенно любили, живя на землѣ среди людей. Хозяинъ далъ имъ на выборъ всѣ комнаты дома, но отказалъ именно въ этой, ссылаясь на то, что въ ней живетъ его дочь дѣвица. На другой день дѣвушка исчезла вмѣстѣ со всей своей прислугой, а въ комнатѣ были найдены знаменія Діоскуровъ и трапеза съ лежащимъ на ней сильфіемъ [2]).

[1]) Κούρη Διὸς αἰγιόχοιο Il. III, 426. Διὸς ἐκγεγαυῖα Od. IV, 184.
[2]) Paus. III, 16, 3.

Это любопытное мѣстное преданіе показываетъ, что Діоскуры имѣли вообще наклонность къ увозу дѣвицъ и что увозъ Левкиппидъ не былъ одиночнымъ фактомъ въ ихъ миѳической біографіи. Такой же характеръ носятъ ведійскіе Аçвины въ вышеприведенной брахманической легендѣ, когда соблазняютъ жену Чьяваны оставить мужа и полюбить ихъ. Этотъ характеръ дѣлаетъ ихъ богами свадебными [1]).

Переходимъ теперь къ сравненію Діоскуровъ съ Аçвинами въ значеніи морскихъ божествъ. Выше мы видѣли, что Аçвины являются спасителями Бhуджью отъ кораблекрушенія. Они являются на окрыленныхъ колесницахъ, ведутъ корабль три дня по морю и благополучно приводятъ къ пристани. Въ колесницу близнецовъ, по другому стиху РВ., запряжено водяное животное çiñçumāra — delphinus gangeticus. Наконецъ сами они носятъ эпитетъ sindhumātarā.

Греческіе Діоскуры носили эпитетъ σωτῆρες и βοηθόοι и считались помощниками въ битвахъ и избавителями отъ опасностей на морѣ [2]). Разсказываютъ, что они часто являлись мореходамъ въ минуту величайшей опасности и выводили ихъ въ надежную пристань [3]). Въ гомерическомъ гимнѣ, посвященномъ Діоскурамъ, говорится, что мать родила ихъ спасителями земныхъ людей и быстроходныхъ судовъ, когда свирѣпствуютъ бури зимнія на

[1]) Замѣтимъ также, что въ легендѣ спартанцевъ однимъ изъ аттрибутовъ Діоскуровъ является растеніе σίλφιον — laserpitium. Сокъ этого растенія употреблялся какъ лѣкарство и приправа къ кушаньямъ. Изъ африканскаго пахучаго вида сильфія приготовлялся такъ называемый ὀπὸς κυρηναϊκός — сокъ киренскій. Можно думать, что здѣсь именно этотъ видъ (ferula tingitina или thapsia gummifera?), потому что Діоскуры пришли изъ Кирены. Нельзя ли въ этомъ аттрибутѣ Діоскуровъ видѣть аналогію divyāni bheṣagāni — небеснымъ зельямъ, принадлежащимъ Аçвинамъ, какъ врачамъ боговъ?

[2]) Jacobi s. v. Preller o. c. II. 105 слѣд. Welcker o. c. II. 432 и Aesch. Trilog. 229. Gerhard § 483. См. Ѳеокрита, Идиллія 22, ст. 6.

[3]) См. напр. у Лукіана — Deor. Dial. XXVI, 2: προστέτακται αὐτοῖν ὑπηρετεῖν τῷ Ποσειδῶνι καὶ καθιππεύειν δὴ τὸ πέλαγος, καὶ ἐὰν που ναύτας χειμαζομένους ἴδωσιν, ἐπικαθίσαντας ἐπὶ τὸ πλοῖον σώζειν τοὺς ἐμπλέοντας.

неумолимомъ морѣ. Моряки въ это время съ мольбою призываютъ сыновъ великаго Зевса, принося имъ въ жертву *бѣлыхъ ягнятъ*... Тогда Діоскуры вдругъ являются на зовъ, несясь по воздуху на *желтоватыхъ* крыльяхъ (ср. Аçвиновъ) и буря быстро утихаетъ [1]).

„Мало было гаваней въ Греціи и на островахъ, говоритъ Преллеръ, гдѣ бы не чествовали Діоскуровъ въ убѣжденіи, что они спасаютъ на морѣ“. Преданія связываютъ имена ихъ съ походомъ Аргонавтовъ, гдѣ они участвуютъ какъ родственники Язона и Эолидовъ и присутствіе Тиндаридовъ спасаетъ смѣлыхъ мореплавателей. Преданіе разсказываетъ, что Аргонавты были застигнуты страшной бурей на морѣ и уже лишились надежды на спасеніе. Тогда Орфей началъ молиться самоѳракійскимъ богамъ (Кабирамъ): буря утихла и на головы Діоскуровъ спустились двѣ звѣзды. Въ другой разъ, когда Аргонавты возвращались уже на родину, повторилось при тѣхъ же обстоятельствахъ то-же чудо, а затѣмъ явился морской демонъ Главкосъ и велъ корабль по морю два дня и двѣ ночи, предсказавъ дорогой Гераклу и Тиндаридамъ ихъ судьбу [2]).

Даже въ историческое время ходили разсказы о случаяхъ, при которыхъ Діоскуры являлись на морѣ. Во время битвы при Эгосъ-Потамосѣ двѣ звѣзды, Діоскуры, сопровождали адмиральскій корабль Лизандра [3]). Эти звѣзды, являющіяся во время бури на морѣ, — огни С. Эльма, суевѣрно чествуемые моряками. Съ созвѣздіемъ близнецовъ, какъ полагаютъ Велькеръ и Преллеръ, они не имѣютъ ничего общаго. Въ послѣдствіи широко распространенное вѣрованіе о явленіи Діоскуровъ въ видѣ спасительныхъ звѣздъ выразилось въ томъ, что былъ созданъ миѳъ о ихъ рожденіи, повѣствующій, что Зевсъ явился къ матери ихъ Лэдѣ не въ видѣ лебедя, а звѣзды. Согласно съ этимъ близнецы изображались со звѣздами надъ головой [4]).

[1]) Hymn. 33, ст. 6 и слѣд.

[2]) Jacobi — M. Wört. l. c.

[3]) Welcker. II. 432.

[4]) Лукіанъ, Deor. Dial. XXVI, 1. Welcker, l. c.

Замѣтимъ также, что греческому искусству было не чуждо и изображеніе Діоскуровъ съ дельфинами [1]), что еще болѣе напоминаетъ Аçвиновъ, ѣдущихъ на дельфинѣ.

Выше мы видѣли, что ведійскіе близнецы не выступаютъ въ гимнахъ какъ боги воители среди прочихъ божествъ. Они далеко уступаютъ Индрѣ въ славѣ военныхъ подвиговъ, предоставляя себѣ мирныя занятія — изцѣленіе недужныхъ, покровительство земледѣлію, устройство браковъ и т. п. Если иногда имъ придается эпитетъ rakšohanā, убійцы ракшасовъ или vṛtrahantamā—убійцы Вритры, то нельзя придавать этому большое значеніе. Эти эпитеты объясняются желаніемъ ведійскихъ поэтовъ награждать всѣми возможными высокими свойствами каждое воспѣваемое божество, причемъ пристрастіе къ гиперболѣ мало дѣлаетъ различія между отдѣльными богами. Конечно, какъ боги свѣта, Аçвины противники тьмы, но противники болѣе по общему свойству свѣтлой натуры, а не по безпрерывнымъ битвамъ, какъ богъ Индра.

На почвѣ Греціи и Италіи Діоскуры приняли болѣе воинственный характеръ. Они предпринимаютъ походъ противъ Тезея, чтобъ отнять у него Елену и опустошаютъ Аттику; они бьются съ сыновьями Афарея за обладаніе дочерьми Левкиппа и въ этой битвѣ Касторъ убитъ Идасомъ, а Полидевкъ убиваетъ обоихъ Афаретидовъ; въ Спартѣ носили они названіе Λαπέρσαι, судя по упоминаемой клятвѣ νὴ τὼ Λαπέρσα (у Софокла [2]). Страбонъ ссылается на какое-то преданіе, несохранившееся въ другихъ источникахъ, о томъ, что Діоскуры осаждали и взяли городъ Λᾶς, почему получили это прозвище [3]). Но Велькеръ считаетъ это объ-

---

[1]) Welcker l. c.

[2]) Welcker II. 421.

[3]) Strabo VIII, 6. Laconica: τὴν δὲ Λᾶν οἱ Διόσκουροί ποτε ἐκ πολιορκίας ἑλεῖν ἱστοροῦνται ἀφ' οὗ δὴ Λαπέρσαι προσηγορεύθησαν· καὶ Σοφοκλῆς λέγει που·

Νὴ τὼ Λαπέρσα, νὴ τὸν Εὐρώταν τρίτον,
Νὴ τοὺς ἐν Ἄργει καὶ κατὰ Σπάρτην θεούς.

Ср. у Hesych. s. v. Λαπέρσα: Δίδυμος τοὺς Διοσκόρους· ἀπὸ Λᾶ πόλεως.

ясненіе Страбона ложной этимологіей и придаетъ эпитету Λαπέρσαι значеніе болѣе общее—истребителей людей, непреодолимыхъ [1]). Далѣе преданія разсказываютъ, что Діоскуры внезапно появлялись въ пылу битвъ и рѣшали ихъ исходъ: ихъ видѣли въ битвѣ италійскихъ Локровъ съ Кротонійцами у рѣки Сагры [2]); они боролись въ рядахъ Римлянъ въ битвѣ при озерѣ Региллѣ (496 до Р. Х. [3]) и обратили Тускуланцевъ въ бѣгство. Въ Греціи статуи Діоскуровъ стояли въ циркахъ и палэстрахъ, на ряду со статуями другихъ боговъ воителей и героевъ. Въ Римѣ они чествовались преимущественно сословіемъ всадниковъ и считались идеаломъ рыцарской доблести.

Хотя такимъ образомъ воинственная сторона близнецовъ несравненно болѣе развита въ греко-римскихъ преданіяхъ, нежели въ индусскихъ, однако и здѣсь можно найти любопытную аналогію между Полидевкомъ и Аçвинами, именно въ борьбѣ перваго съ Амикомъ. Эта борьба составляетъ эпизодъ похожденій Аргонавтовъ [4]). Амикъ, отличавшійся исполинскимъ ростомъ, былъ, по преданію, сыномъ Посейдона и властвовалъ въ Виѳиніи въ странѣ Бебриковъ. Когда прибыли къ берегамъ его земли Аргонавты, Ἄμυκος вызываетъ на кулачный бой сильнѣйшаго изъ нихъ, но терпитъ пораженіе отъ Полидевка. Интересная черта, сохранившаяся у Ѳеокрита позволяетъ намъ судить, къ какой категоріи миѳическихъ существъ принадлежалъ Ἄμυκος. Ѳеокритъ [5]) повѣствуетъ, что, сойдя на берегъ, Діоскуры отдалились отъ товарищей и нашли

---

[1]) Welcker l. c.

[2]) У Iustin'a, Histor. XX, 3. Pugnantibus Locris, aquila ab acie nunquam recessit, eosque tam diu circumvolavit, quoad vincerent. In cornibus quoque duo juvenes diverso a ceteris armorum habitu, eximia magnitudine, et albis equis, et coccineis paludamentis, pugnare visi sunt, nec ultra apparuerunt, quam pugnatum est.

[3]) Preller — Römische Mythol. p. 659.

[4]) Она упоминается у Апполодора, Bibl. I, 9, 20 у Hygin'a, Fab. 17 у Сервія, къ Энеидѣ V. 373 и подробно сообщается Аполлон. Род. II, 1—92. Ѳеокритомъ, Ид. 22. Валеріемъ Флаккомъ, Argon. IV. 118 и друг.

[5]) Идилл. 22, ст. 35—134.

прелестный источникъ воды. Но когда они хотѣли напиться, къ нимъ подошелъ страшный Амикъ и запретилъ это. Затѣмъ происходитъ битва: Полидевкъ побѣждаетъ царя Бебриковъ, но не убиваетъ его, получивъ увѣреніе, что въ будущее время Амикъ откроетъ всѣмъ иноземцамъ доступъ къ источнику. Отсюда видно, что Амикъ принадлежитъ къ демонамъ въ родѣ Вритры, которые затворяютъ воды и источники и, пораженные Индрой, выпускаютъ ихъ на пользу людей. И дѣйствительно въ числѣ подобныхъ существъ упоминается въ Р. Ведѣ демонъ (āsura) Namuči, котораго имя, какъ было указано уже Фикомъ [1]), сильно напоминаетъ греч. Ἄμυκος. Замѣчательно при этомъ, что именно въ битвѣ Индры съ асурой Намучи участвовали Аҫвины.

Вы, о Аҫвины, властители красы, вкушая вмѣстѣ усладительный (сокъ сомы) помогли Индрѣ въ дѣлахъ съ асурой Намучи [2]).

Въ поясненіе этого стиха, встрѣчающагося также въ Vāğ-Saṃh. X. 33, 34, комментаторъ послѣдней приводитъ преданіе, сообщаемое и въ Çatap. Brāhmaṇa XII. 7, 3, 1 и слѣд., въ которомъ отношенія между Namuči и Индрой и участіе Аҫвиновъ и Sarasvatī болѣе развиты. Не вдаваясь въ разборъ его, замѣтимъ только, что оно содержитъ черты, представляющія аналогію нѣкоторымъ подробностямъ битвы Полидевка съ Амикомъ. Въ греч. сказаніи битва происходитъ у моря, въ инд. легендѣ оружіе Индры, vağra, намочено морской пѣной; Амикъ не даетъ Діоскурамъ напиться, Namuči похищаетъ индрову силу, выпивая ее въ сокѣ сомы [3]). Источнику, у котораго совершается

[1]) Or. u. Occ. III p. 126.

[2]) RV. X, 131, 4: yuvaṃ surāmam açvinā namučāv āsure sačā, vipipānā çubhaspatī indraṃ karmasu āvatam.

[3]) Приводимъ легенду Çat. Br. по цитатѣ у Muir'a V, стр. 44 примѣч.: „The asura Namuči carried off Indra's strength (indriya), the essence of food, and the draught of soma, together with wine. He (Indra) hastened to the Açvins and Sarasvatī, and said: „I have sworn to Namuči, I will neither slay thee by day or by night; neither with club, nor with bow; neither with the palm of my hand (pṛthena) nor with fist; neither with dry, nor

битва, можетъ соотвѣтствовать Sarasvatī рѣка и вмѣстѣ рѣчная богиня, упоминаемая въ качествѣ сообщницы Аҫвиновъ.

Этимологія имени Namuči — отъ na (не) и muč — освобождать, т. е. не пускающій (воду, дождь), сообщаемая еще у Панини [1]), едва ли вѣроятна, такъ же какъ сомнительна греч. этимологія слова Ἄμυκος [2]). Но въ тождествѣ греч. имени съ ведійскимъ трудно сомнѣваться. Намъ кажется всего вѣроятнѣе, что имя Ἄμυκος, какъ и легенда, относится къ Виѳиніи и оттуда перешло въ греческую легенду. Если это такъ, то искать этимологіи въ греческомъ совершенно напрасно.

Хотя воинственная сторона близнецовъ въ Ведахъ менѣе развита, нежели въ греко-италійскихъ сказаніяхъ, за то въ послѣднихъ такъ-же ярко изображается другое ихъ свойство, стоящее въ связи съ ихъ ведійскимъ именемъ açvinā. Мы указали выше, что среди прочихъ боговъ, Аҫвины преимущественно отличаются искусствомъ управлять конями и колесницами. Они, по брахманической легендѣ, перегоняютъ всѣхъ боговъ въ состязаніи и выигрываютъ Сурью, они имѣютъ чуднаго коня, котораго даютъ Педу, они наполняютъ сто сосудовъ вина ударомъ копыта какого-то коня и т. д. Эти и подобныя черты снова находимъ у греческихъ близнецовъ. Называя Полидевка кулачнымъ бойцомъ, Гомеръ [3]) даетъ Кастору эпитетъ конеборца ἱππόδαμος. У Пиндара оба брата называются

with moist; and he has carried off that (strength, etc) of mine; will you recover it for me?" They answered: „Let us have a share in it, and we will recover it". Indra replied: „it shall be common to us all; recover it therefore". Then the Açvins and Sarasvatī anointed the thunderbolt with the foam of the waters, saying: „it is neither dry nor moist". With that Indra struck off the head of Namuči, when night was passing into dawn, and the sun had not yet risen, when (as he said) „it was neither day nor night".

[1]) Pāṇini 6, 3, 75. BR. s. v. Kuhn. Zeit. VIII, 80.

[2]) По Pape s. v. ohne Makel, Amalo; по другимъ Zerfleischer, отъ ἀμύσσω, см. Pauli. s. v. Фикъ, Or. u. Occ. III, 126 видитъ въ Ἄμυκ-ος инд. корень muč съ a privativum.

[3]) Il. III, 237 и гимнъ 33, ст. 3,

бѣлоконными λευκόπωλοι и прекраснохонными εὔιπποι [1]), у Θеокрита *конниками* ἱππῆες (ср. Açvinā [2]). Конямъ ихъ давались собственныя имена Ξάνθος и Κύλλαρος и было преданіе, что Гера дала этихъ коней Діоскурамъ, получивъ ихъ сама отъ Посейдона [3]). На памятникахъ искусства Діоскуры изображаются либо стоящими возлѣ коней, либо укрощающими ихъ, либо верхами, либо на боевыхъ колесницахъ, какъ возницы. Описывая обычный видъ близнецовъ, Аполлонъ, въ діалогахъ боговъ у Лукіана [4]), упоминаетъ о ихъ *бѣлыхъ коняхъ*, дротикахъ въ рукахъ, яйцевидныхъ шапкахъ и звѣздахъ.

У Павзанія занесено свидѣтельство, что на олимпійскихъ играхъ нѣкогда Касторъ побѣдилъ всѣхъ въ бѣгахъ на колесницѣ, а Полидевкъ въ кулачномъ бою [5]). Эту побѣду Кастора можно сравнить съ побѣдой Açвиновъ въ колесничномъ состязаніи въ вышеприведенной брахманической легендѣ. Видя въ Діоскурахъ покровителей конскихъ бѣговъ, Спартанцы ставили ихъ статуи въ гипподромѣ, въ мѣстѣ, откуда выѣзжали состязающіеся, почему Діоскуры назывались Ἀφετήριοι, т. е. какъ бы *отпускающіе* [6]).

Упомянемъ вскользь еще одну черту Діоскуровъ, которая, можетъ быть, находитъ соотвѣтствующую себѣ у Açвиновъ. Извѣстно, что Діоскурамъ приписывалась любовь къ музыкѣ, пѣнію и пляскѣ. Θеокритъ, въ идилліи имъ посвященной, даетъ имъ между прочимъ эпитеты китаристовъ и пѣвцовъ [7]). Выступая въ походъ, Спартанцы несли съ собою δόκανα Діоскуровъ и пѣли καστόρειος νόμος или τὸ καστόρειον, родъ военной пѣсни, сопровождаемой аккомпаниментомъ флейтъ. Карлъ Отфридъ Мюллеръ [8])

---

1) Pindar. Pyth. I, 66. Ol. III, 41.

2) Idyll. 22, ст. 24.

3) Preller o. c. II p. 101.

4) Deor. Dial. XXVI, ср. Павзанія, Laconica III, 18, 8.

5) Pausan. V, 8, 1. Касторъ на золотой колесницѣ даетъ побѣду въ бѣгу. Pindar. Pyth. V, 11.

6) См. Paus. III, 14, 7. Ср. Welcker — Aesch. Tril. 229, примѣч.

7) Idyll. 22, ст. 24. Ἱππῆες, κιθαρισταί, ἀεθλητῆρες, ἀοιδοί.

8) Muller — Dorier, 2-е изд. p. 336.

справедливо объясняетъ названіе καστόρειος νόμος отъ Тиндаридовъ, которые были какъ бы постоянными предводителями Спартанцевъ. Діоскурамъ же приписывалось въ Спартѣ изобрѣтеніе военной пляскѣ Πυῤῥίχη [1]), которой научила ихъ Паллада Аѳина, играя на флейтѣ [2]).

Нельзя ли съ этими свидѣтельствами о любви Діоскуровъ къ музыкѣ и пляскѣ сопоставить нѣкоторые стихи изъ гимновъ къ Açвинамъ?

I. 117, 21, b:

Abhi dasyuṃ *bakureṇa* dhamantā uru ğyotiç čakrathur āryāya.

Оглушая Дасія *бакурой*, вы содѣлали пространный свѣтъ Арійцу.

Слово bakura, встрѣчающееся въ RV. только въ двухъ мѣстахъ, затрудняло уже индусскихъ эксегетовъ. По Niruk. оно означаетъ либо *свѣтъ*, либо *воду* [3]). Ротъ полагаетъ, что въ бакурѣ слѣдуетъ видѣть духовой инструментъ [4]) и это предположеніе кажется намъ болѣе правдоподобнымъ, нежели переводъ Бенфея: mit dem Donnerkeil bestürmend [5]). Другое мѣсто, гдѣ упоминается bakura, повидимому, подтверждаетъ толкованіе Рота. Здѣсь (IX, 1, 8) говорится про приготовляемый сокъ сомы, что его *гонятъ дѣвы* (т. е. пальцы) и *дуютъ въ бакуровый мѣхъ* [6]). Подъ бакуровымъ мѣхомъ нужно разумѣть инструментъ въ родѣ волынки (нѣм. Dudelsack [7]), и хотя не ясно, какую роль игралъ бакуровый мѣхъ въ приготовленіи сомы, все же значеніе волынки подходитъ къ этому стиху гораздо скорѣе,

---

1) Muller — Dorier, II p. 337. О другихъ лицахъ, коимъ приписывалось это изобрѣтеніе, см. у Pape s. v. Πύῤῥιχος.

2) Gerhard, § 263, 5, b. Preller, o. c. II, 102. Creuzer, Symbolik etc. III. 312, примѣчаніе. Schol. Pindari Pyth. II, 127: ὁ δὲ Ἐπίχαρμος τὴν Ἀθηνᾶν φησὶ τοῖς Διοσκούροις τὸν ἐνόπλιον νόμον ἐπαυλῆσαι.

3) Nir. 6, 25, bakureṇa ğyotišā vodakena vā.

4) Erläuterungen zu Nir. p. 92.

5) Or. u. Occ. III p. 166. Бенфей слѣдуетъ здѣсь Саянѣ, такъ же какъ Muir, V p. 113 примѣчаніе.

6) Tam īṃ hinvanty agruvo dhamanti bākuraṃ dṛtim.

7) Ротъ въ слов. s. v. и Grassman, s. v,

нежели *молнія, вода* или *свѣтъ*. Замѣтимъ, что глаголъ *dham* употребляется и въ другихъ мѣстахъ при духовыхъ инструментахъ [1]).

Итакъ, если мы примемъ толкованіе Рота, то Açвины, устрашая Дасіевъ звуками бакуры, сходятся съ Діоскурами, выступающими во главѣ Спартанцевъ въ походъ при звукахъ флейтъ.

Въ другомъ мѣстѣ (VI, 63, 5) Açвинамъ дается эпитетъ плясуновъ nṛtū (dual). Грассманнъ [2]) придаетъ этому слову значеніе *богатыря* или *князя,* вѣроятно на томъ основаніи, что оно является въ гимнахъ эпитетомъ Индры [3]) и Марутовъ [4]); но едва ли можно отдѣлить nṛtu по значенію отъ словъ nṛti — пляска, игра, nṛttam (id), — происходящихъ отъ глагола nṛt — плясать, тѣмъ болѣе, что nṛtū въ жен. родѣ употреблено въ RV. I. 92, 4 съ несомнѣннымъ значеніемъ плясуньи. Здѣсь заря (Ušas) сравнивается съ танцовщицей, надѣвающей наряды [5]). Подобно Ušas и родственные ей Açвины, прекрасные, быстрые юноши, украшенные золотомъ и гирляндами лотуса, вѣющіе свѣжестью утра, могли быть названы *плясунами*.

Впрочемъ, повторяемъ, что на основаніи обоихъ вышеприведенныхъ стиховъ, за отсутствіемъ болѣе опредѣленныхъ фактовъ въ гимнахъ, мы еще не рѣшаемся дѣлать заключеніе о сходствѣ Açвиновъ съ Діоскурами и въ роли любителей музыки и пляски.

Къ такимъ же, быть можетъ, случайнымъ аналогіямъ относится и слѣдующая. Разбирая эпизодъ о Риджраçвѣ и волчицѣ, мы упомянули, что отецъ ослѣпилъ Риджраçву за то, что послѣдній зарѣзалъ для волчицы 100 овецъ. Покровителями Риджраçвы и вмѣстѣ волчицы являются Açвины и мы объяснили это тѣмъ, что волчица была

---

[1]) Dhamantas vāṇam I, 85, 10; dhamantīs vāṇīs III, 30, 10; dhamyate nālīs X, 135, 7.

[2]) Wörterbuch, s. v.

[3]) I, 130, 7; VIII, 57, 7; 81, 3 и др.

[4]) VIII, 20, 22.

[5]) Adhi peçāṅsi vapate nṛtūr iva.

вѣроятно мать Açвиновъ въ волчьемъ образѣ, соотвѣтствующая волчицѣ Лэто и римской. Этой волчицѣ приносились въ жертву овцы и жертва очевидно была пріятна Açвинамъ, возвратившимъ за нее Риджраçвѣ утраченное зрѣніе. Нельзя ли отсюда вывесть, что закланіе овецъ входило въ глубокой древности въ культъ Діоскуровъ, и вспомнить гомерическій гимнъ, гдѣ находимъ указаніе, что во время опасности на морѣ мореходы приносили Діоскурамъ въ жертву бѣлыхъ ягнятъ? [1]).

Дальнѣйшую аналогію между ведійскими и греческими близнецами можно видѣть въ близкихъ, радушныхъ отношеніяхъ тѣхъ и другихъ къ людямъ. Açвины оказали длинный рядъ благодѣяній множеству лицъ, которыхъ гимны называютъ по именамъ. Они охотно принимаютъ участіе въ людскихъ дѣлахъ, лѣчатъ больныхъ, устроиваютъ браки, даютъ дѣтей. Въ приведенной выше [2]) легендѣ о Чьяванѣ изъ Çatap. Brāhm. другіе боги именно за эту близость къ людямъ упрекаютъ Açвиновъ и отказываютъ дать имъ долю въ жертвоприношеніи: мы не пригласимъ васъ, говорятъ они, за то, что вы много странствовали среди людей, какъ врачи.

Дѣйствительно Açвины, можно сказать, самые доступные между богами. Они имѣли несравненно меньше вѣса, нежели Варуна Митра, Индра или Агни, но за то ихъ меньше боялись, относились къ нимъ довѣрчиво и каждая семья могла назвать какого нибудь предка, облагодѣтельствованнаго ими.

Подобной же доступностью отличались Діоскуры. Они посѣщаютъ какъ гости Памфаеса въ Аргосѣ, Лафанеса въ Аркадіи, который, по свидѣтельству Геродота [3]), со времени ихъ посѣщенія гостепріимно принималъ всѣхъ людей, Форміона въ Спартѣ [4]). Какъ гостелюбивые φιλόξεινοι,

---

[1]) Hymn. 33, ст. 8—10: οἱ δ' ἀπὸ νηῶν εὐχόμενοι καλέουσι Διὸς κούρους μεγάλοιο ἄρνεσσιν λευκοῖσιν... Ср. Gerhard, § 484, 3.

[2]) Стр. 180.

[3]) Herod. VI, 127.

[4]) О послѣднемъ см. выше стр. 231 и Welcker'a, II, 422.

по свидѣтельству Пиндара, чествовались они пирами у Эмменнидовъ въ Акрагасѣ и жертва, приносимая имъ, носила названіе ξενισμός—угощеніе или Θεοξένια—пиръ боговъ [1]). Изъ схоліаста къ Пиндару Велькеръ выводитъ, что устроители теоксеній разчитывали на невидимое присутствіе самихъ Діоскуровъ. Такимъ образомъ и здѣсь мы находимъ снова замѣчательныя черты сходства индусскихъ близнецовъ съ греческими.

Оканчивая наше сопоставленіе, отмѣтимъ въ Аҫвинахъ одну черту, которая съ перваго взгляда, какъ будто, не сохранилась въ преданіяхъ классическаго міра. Аҫвины находятся въ близкихъ отношеніяхъ къ волкамъ, повелѣвая надъ ними, но вмѣстѣ съ тѣмъ доставляя имъ пропитаніе. Просматривая легенды о греческихъ Діоскурахъ, мы дѣйствительно не находимъ этой черты, хотя ее можно указать въ сказаніяхъ о Лэто и ея сынѣ Аполлонѣ. Но эта черта сохранена и притомъ довольно ярко италійскими Діоскурами, близнецами Ромуломъ и Ремомъ.

Въ связи съ разсмотрѣннымъ выше римскимъ преданіемъ о волчицѣ находится извѣстное древнее празднество въ Римѣ Lupercalia, основаніе котораго сказаніе приписываетъ обоимъ близнецамъ. Однажды, разсказываетъ оно, когда Ромулъ и Ремъ совершали жертвоприношеніе, на ихъ стадо напали разбойники или, по сабинскому преданію о Hirpini, волки [2]). Братья немедленно опоясались шкурами жертвенныхъ животныхъ и нарѣзали изъ нихъ же ремни. Этимъ оружіемъ они прогнали разбойниковъ. Въ воспоминаніе этого событія ежегодно въ февралѣ совершалась по Риму процессія Луперковъ (Luperci, производимое отъ lupos arcere), носившихъ козьи шкуры на

[1]) Welcker, l. c.

[2]) Это преданіе заключается въ слѣдующемъ: волки похитили изъ жертвеннаго огня внутренности жертвенныхъ животныхъ и убѣжали. Пастухи бросились за ними, достигли ихъ пещеры и пали мертвые отъ ядовитыхъ испареній, выходившихъ изъ нея. Для прекращенія распространившейся заразы, жители должны были, по предписанію оракула, жить грабежомъ, подобно волкамъ. Отсюда ихъ названіе Hirpini отъ irpus—волкъ по сабински. См. Hartung. Religion der Römer, II, 192.

бедрахъ. Процессія отправлялась отъ пещеры, въ которой нѣкогда *волчица кормила грудью* сыновъ Марса. Въ жертвоприношеніи козла на Луперкалѣ и различныхъ обрядахъ принимали участіе flamen dialis и *двое благородныхъ юношей,* очевидно представители небесныхъ Діоскуровъ. Luperci ходили по улицамъ города, ударяя встрѣчныхъ ремнями и многія женщины охотно подвергались ударамъ, думая что они даютъ плодовитость.

Здѣсь не мѣсто входить въ подробный разборъ мнѣній о происхожденіи Луперкалій и въ сравненіе разныхъ легендъ, сообщаемыхъ римскими писателями [2]). Достаточно указать на нѣкоторыя черты сходства римскихъ близнецовъ съ Аҫвинами. Какъ послѣдніе являются то покровителями волковъ, то защитниками отъ нихъ и вмѣстѣ въ какой-то связи съ волчицей, такъ и римскіе братья, сыны Марса, то пользуются попеченіями волчицы, то учреждаютъ празднество въ память изгнанія волковъ. Что разбойники въ этомъ преданіи соотвѣтствуютъ *волкамъ*, доказываетъ не только сходство сабинскаго преданія о волкахъ, но и подробности празднества: оно совершается близъ пещеры волчицы и участники его называютъ себя luperci. Въ этомъ весеннемъ празднествѣ Ромулъ является въ роли весенняго солнца, торжествующаго побѣду надъ *зимними* волками.

Резюмируя сопоставленіе Аҫвиновъ съ Діоскурами, мы приходимъ къ убѣжденію, что близнецы греческіе и италійскіе тождественны съ ведійскими не только въ основныхъ чертахъ, но и въ цѣломъ рядѣ мелкихъ подробностей. Очевидно, что типъ божественныхъ братьевъ-близнецовъ не былъ созданъ независимо греками, италійцами, индусами, а восходитъ въ глубокую древность, къ періоду общей жизни индоевропейскихъ народовъ. Вынесенный изъ первоначальной родины, этотъ типъ развивался у грековъ и

[2]) См. Preller—Röm. Mythol., стр. 343, 3-го изд. Schwenk—Myth. der Römer pp. 140—145. Hartung—Relig. d. Römer, II, 192. Schwarz—Urspr. d. Myth. p. 121, Pauli, s. vv. Lupercus, Fabia gens и Juno.

индусовъ, подчиняясь и здѣсь и тамъ условіямъ исторической жизни. Какъ изслѣдователь языка, находя одно и тоже слово на востокѣ и на западѣ, у индусовъ и у грековъ, относитъ его къ индоевропейскому праязыку и выводитъ первоначальный видъ, изъ котораго, согласно съ фонетическими законами, произошла форма индусская и греческая, такъ и мы, находя близнечныхъ боговъ у грековъ и индусовъ, имѣемъ право возвести этотъ типъ къ индоевропейскому періоду. Какъ въ языкѣ отдѣльный индоевропейскій народъ не создалъ ни одного новаго *корня* и ограничился только развитіемъ и видоизмѣненіемъ унаслѣдованныхъ, древнихъ, корней, такъ и въ миѳологическихъ представленіяхъ. Основные типы божествъ, созданные въ индоевропейской прародинѣ, повторяются и въ ведійскихъ гимнахъ и въ греческихъ преданіяхъ, и въ Эддѣ и у Славянъ. Эти типы мѣняютъ лишь имена и обстановку, являясь то въ первобытныхъ чертахъ ведійскихъ боговъ, то въ высоко-художественныхъ образахъ классическаго міра, то въ мрачной обстановкѣ скандинавскаго сѣвера, то, наконецъ, въ подкрашенныхъ христіанствомъ личностяхъ *народныхъ* святыхъ. Сложившись одновременно съ языкомъ, эти типы не вымираютъ безслѣдно. Нація, создавшая ихъ, можетъ принять религіозныя вѣрованія другой націи, но и въ новую религію переходятъ типы прежніе, облекаясь только въ новыя одежды. Простой народъ, масса пастуховъ и земледѣльцевъ, называетъ ли онъ себя буддійцемъ, мусульманиномъ или христіаниномъ, примиряетъ прежнія вѣрованія съ новыми и продолжаетъ жить среди языческихъ понятій и обрядовъ...

Тотъ же типъ близнецовъ, который мы находимъ въ спартанскомъ культѣ Діоскуровъ, сохранился подъ другими именами въ иныхъ мѣстностяхъ Греціи. Какъ греческій языкъ богатъ діалектическимъ развитіемъ, такъ греческая миѳологія изобилуетъ мѣстными типами божествъ, представляющими какъ бы варьянты основныхъ, общихъ типовъ. Мы видѣли уже Діоскуровъ въ Мессеніи, чествуемыхъ подъ именами Идаса и Линкевса и указали

на причины, вызвавшія ихъ пораженіе спартанскими Діоскурами въ извѣстной легендѣ. Кромѣ подробностей этой легенды, есть еще другія черты въ мессенскихъ братьяхъ, позволяющія отнести ихъ къ типу близнечныхъ боговъ. Высокое значеніе Идаса ясно изъ преданія о борьбѣ его съ Аполлономъ. Это преданіе, извѣстное уже Гомеру [1]), сообщается Аполлодоромъ. Идасъ похитилъ дочь Евэна (Εὔηνος), называвшуюся Марпэссой (Μάρπησσα) и увезъ ее съ собою на окрыленной колесницѣ, подаренной ему Посейдономъ. Отецъ, преслѣдуя похитителя, погибъ въ рѣкѣ, носящей съ тѣхъ поръ его имя. Идасъ прибылъ въ Мессену, но здѣсь Аполлонъ хочетъ отнять у него невѣсту и между ними начинается бой, для прекращенія котораго Зевсъ предоставляетъ выборъ Марпэссѣ. Она выбираетъ мужемъ смертнаго Идаса, изъ боязни, что Аполлонъ покинетъ ее, когда она постарѣетъ [2]). Такимъ образомъ рѣшителемъ спора является самъ Зевсъ олимпійскій. Видно, что въ его глазахъ оба ратоборца имѣютъ одинаковое значеніе: онъ не хочетъ смерти Идаса, прекращаетъ борьбу и *безсмертный* Аполлонъ долженъ уступить *смертному*.

Въ этой легендѣ, кажется, нужно видѣть одинъ изъ варьянтовъ преданія о Діоскурахъ. Братья близнецы представляются съ одной стороны идеаломъ братской любви (Касторъ и Полидевкъ); но съ другой — были преданія и о борьбѣ между ними, которая могла кончиться смертью одного брата, какъ въ римской легендѣ о Ромулѣ и Ремѣ. Къ послѣдней формѣ должно отнести борьбу Аполлона съ Идасомъ. Аполлонъ замѣняетъ здѣсь брата Линкевса, о которомъ легенда ничего не знаетъ. Между Аполлономъ и Идасомъ такое соперничество, какъ между нимъ же и Гермесомъ. Посвящая выясненію основнаго значенія

---

[1]) Hom. Il. IX, 558 упоминается Идасъ:
ὅς κάρτιστος ἐπιχθονίων γένετ' ἀνδρῶν
τῶν τότε καὶ ῥα ἄνακτος ἐναντίον εἵλετο τόξον
Φοίβου Ἀπόλλωνος, καλλισφύρου εἵνεκα νύμφης,

[2]) Apoll. Bib. I, 8, 8 и 9.

послѣдняго божества отдѣльное изслѣдованіе, во второмъ томѣ „Очерковъ", мы позволимъ себѣ уже здѣсь воспользоваться его результатомъ. Гермесъ былъ первоначально луннымъ божествомъ, противоположнымъ своему брату, солнечному Аполлону. Героическую форму луннаго божества позволяемъ мы себѣ видѣть и въ Идасѣ и сводить борьбу между Аполлономъ и Идасомъ къ широко-распространенной темѣ — борьбѣ солнца и мѣсяца за утреннюю зарю. Героиня легенды, Марпэсса, предпочитаетъ мѣсяцъ солнцу, хотя онъ и смертный, т. е. умираетъ при восходѣ солнца или же подвергается періодической смерти, ущербу, и этотъ выборъ напоминаетъ бракъ мѣсяца Сомы съ Сурьей, дочерью Вивасвата. Занимая среднее положеніе, являясь тогда, когда одинъ изъ жениховъ становится смертнымъ, а другой блещетъ полнымъ цвѣтомъ силы, заря могла становиться яблокомъ раздора между богами дня и ночи и, сознавая сама свою мимолетность, чувствовала большее тяготѣніе къ *умирающему*, опасаясь утратить любовь лучезарнаго солнца, въ своей *ранней* старости. Преданіе прибавляетъ, что Аполлонъ, оскорбленный выборомъ Марпэссы, наказываетъ ранней смертью всѣхъ ея женскихъ потомковъ [1]). Это значитъ, что всѣ слѣдующія другъ за другомъ зари обречены умирать во цвѣтѣ лѣтъ.

Сознаемся, что мы поторопились объясненіемъ легенды. Оно можетъ получить большую убѣдительность только въ связи съ разборомъ другихъ аналогичныхъ преданій. Но, каковъ бы ни былъ смыслъ борьбы Идаса съ Аполлономъ, фактъ борьбы остается и доказываетъ, что Идасъ, соперникъ бога, былъ самъ первоначально богомъ.

Какъ въ Спартѣ показывали домъ Тиндаридовъ, такъ въ Спартѣ же Павзанію удалось видѣть могилу Идаса и Линкевса, хотя онъ считалъ болѣе правдоподобнымъ, что они были погребены въ Мессеніи [2]). Прежніе боги стали людьми, царями и занимали мѣсто въ ряду мессенскихъ

---

[1]) Jacobi, s. v. Idas.
[2]) Paus. Laconica. III, 13, 1.

властителей вмѣстѣ съ отцомъ своимъ Афаревсомъ. Павзаній видѣлъ изображеніе ихъ въ Мессенѣ въ храмѣ въ числѣ другихъ лицъ древности, властвовавшихъ въ Мессенѣ до пришествія Дорянъ въ Пелопоннезъ [1]). Вспомнимъ, что и Аçвины, согласно съ евгемерическимъ толкованіемъ, приводимымъ въ Нируктѣ, были *двумя праведными царями*.

Какъ у спартанцевъ и мессенцевъ, такъ и у ѳиванцевъ были свои Діоскуры, братья Амфіонъ (Ἀμφίων) и Зетосъ (Ζῆθος). Въ преданіяхъ о нихъ мы находимъ снова главныя, уже знакомыя намъ, черты Діоскуровъ и нѣкоторыя новыя, имѣющія не меньшее значеніе. Ѳиванскіе братья близнецы были также сыновьями Зевса [2]). Мать ихъ, Антіопа, называется въ Одиссеѣ [3]) дочерью Асопа, божества рѣки этого имени [4]). Братья выстроили семивратныя Ѳивы и окружили ихъ стѣнами. Уже въ этихъ данныхъ находимъ знакомыя черты — связь матери близнецовъ съ воднымъ элементомъ (Лэда, Рея) и построеніе города (Ромулъ и Ремъ, Аполлонъ и Посейдонъ). Преданія о рожденіи Амфіона и Зетоса имѣли нѣсколько варьянтовъ. По однимъ, Антіопа была супругой Эпопевса (Ἐπωπεύς), похитившаго ее у отца ея Никтевса (Νυκτεύς [5]), по другимъ, она была женою Ликоса (Λύκος) и соблазнена Эпопевсомъ [6]), за что отвергнута Ликосомъ, женившимся на Диркэ. Диркэ, подозрѣвая Ликоса въ любви къ прежней женѣ, бросаетъ Антіопу въ темницу. Освободившись оттуда съ помощью Зевса, Антіопа родитъ на Киѳеронѣ двухъ сыновей, которымъ пастухи даютъ имена. Изъ этого преданія отмѣтимъ, что отецъ Антіопы называется *ночнымъ*,

---

[1]) Paus. Messenica. IV, 31, 9.
[2]) Apollod. III. 10, 1.
[3]) Od. XI, 260—265.
[4]) Paus. II, 6, 3; сообщая преданіе объ Антіопѣ, приводитъ слѣдующій стихъ изъ поэта Асія.

Ἀντιόπη δ' ἔτεκε Ζῆθον, κ' Ἀμφίονα δῖον,
Ἀσωποῦ κούρη ποταμοῦ βαθυδινήεντος,
Ζηνί τε κυσαμένη, καὶ Ἐπωπεῖ ποιμένι λαῶν.

[5]) Paus. II, 6, 2.
[6]) Hygin. fab. VII.

а *земной* мужъ ея *волкомъ*. Первая черта указываетъ на ночной характеръ матери близнецовъ (Лэто, Саранью, Ἐριννύς); вторая напоминаетъ Марса, соблазнившаго въ волчьемъ образѣ Рею Сильвію. Иначе сообщается сказаніе у Аполлодора [1]). Антіопа, дочь Никтевса, была соблазнена Зевсомъ. Чувствуя себя беременной, она убѣгаетъ въ Сикіонъ къ Эпопевсу и выходитъ за него за мужъ. Отецъ въ отчаяніи лишаетъ себя жизни, поручивъ брату своему Ликосу отомстить дочери и Эпопевсу. Ликосъ идетъ войною противъ Сикіона, убиваетъ Эпопевса и беретъ въ плѣнъ Антіопу. Дорогой, въ Элевтерахъ, родитъ она близнецовъ, которыхъ находятъ и воспитываютъ пастухи. Изъ обоихъ братьевъ Зетосъ любилъ занятія пастуховъ, Амфіонъ же сдѣлался киѳародомъ, получивъ лиру отъ Гермеса. Между тѣмъ Антіопа томится въ дому Ликоса, терпя преслѣдованія отъ Диркэ. Наконецъ освободившись чудеснымъ образомъ — оковы ея спали сами собой — она уходитъ и попадаетъ случайно въ жилище своихъ дѣтей. Когда дѣло обнаружилось, братья-близнецы убиваютъ Ликоса и подвергаютъ Диркэ страшной казни, увѣковѣченной знаменитой группой въ неаполитанскомъ музеѣ—Toro Farnese.

Въ приведенномъ сказаніи находимъ мотивъ бѣгства матери Діоскуровъ (Лэто, Saraṇyū), преслѣдованіе ея другою женщиной [2]) и воспитаніе близнецовъ пастухами. Наконецъ слѣды метаморфозы родителей находимъ въ подробности, занесенной Овидіемъ въ Метаморфозы, именно, что Зевсъ, чтобы соблазнить Антіопу, принялъ образъ сатира [3]).

Какъ спартанскіе Діоскуры назывались *бѣлоконными*, такъ у Еврипида тотъ же эпитетъ Λευκοπώλω дается Амфіону и Зетосу [4]). Какъ въ Спартѣ показывалась могила

[1]) Apoll. III, 5, 5.
[2]) Ср. Геру, преслѣдующую Лэто.
[3]) Ov. Met. VI v. 110.
[4]) Eurip. Herc. fur. 26—30.
γέρων δὲ δή τίς ἐστι Καδμείων λόγος,
ὡς ἦν πάρος Δίρκης τις εὐνήτωρ Λύκος,

Идаса и Линкевса и домъ Діоскуровъ, такъ въ Ѳивахъ былъ холмъ, курганъ, считавшійся общей могилой ѳиванскихъ близнецовъ [1]). Павзаній сообщаетъ слѣдующее повѣрье, ходившее въ народѣ объ этомъ курганѣ. Ежегодно, когда солнце проходитъ знакъ тельца, жители Титореи въ Фокидѣ старались тайно унесть земли съ кургана братьевъ и подсыпать ее къ могилѣ Антіопы. Въ случаѣ успѣха ихъ поля будутъ плодороднѣе ѳиванскихъ—такъ гласило изреченіе оракула. Съ своей стороны ѳиванцы старались всячески воспрепятствовать похищенію земли и стерегли курганъ. Преданіе разсказывало также, что неотесанные камни, укрѣплявшіе курганъ, были тѣ самые, которые двигались за Амфіономъ, когда онъ игралъ на лирѣ.

Если земля съ кургана ѳиванскихъ близнецовъ имѣла такое значеніе для плодородія, едва ли мы ошибемся, если увидимъ въ Амфіонѣ и Зетосѣ боговъ, покровителей земледѣлія, соотвѣтствующихъ въ этой роли ведійскимъ Аçвинамъ.

Выше мы видѣли, что Идасъ, одинъ изъ мессенскихъ Діоскуровъ, состязается съ Аполлономъ. Подобно этому и Амфіонъ враждебенъ тому-же богу и, по Hygin'у, погибаетъ отъ его стрѣлъ, когда нападаетъ на храмъ аполлоновъ.

Наконецъ и въ ѳиванскихъ Діоскурахъ есть различіе между братьями, какъ въ спартанскихъ. Зетосъ—представитель мужества и физической силы: онъ охотникъ и пастухъ. Амфіонъ болѣе богатъ духовной жизнью: онъ поэтъ и музыкантъ, играетъ на лирѣ Гермеса и, подобно Орфею, заставляетъ двигаться камни силою чарующихъ звуковъ [2]).

τὴν ἑπτάπυργον τήνδε δεσπόζων πόλιν,
τὼ λευκοπώλω πρὶν τυραννῆσαι χθονὸς
Ἀμφίον' ἠδὲ Ζῆθον ἐκγόνω Διός.
Ср. Phoeniss. 606.

[1]) Eurip. Phoeniss. 146. Pausan. IX, 17, 4.
[2]) Объ Амфіонѣ и Зетосѣ, см. Preller. o. c. II. 21—25. Welcker—Griech. Trag. II, 811, и слѣд. L. de Ronchaud, въ Dict. des Ant. etc. s. v. Amphion,

Спартанскіе, мессенскіе и ѳиванскіе братья носятъ такимъ образомъ всѣ главные признаки Асвиновъ и Діоскуровъ и мѣстное развитіе этого типа боговъ доказываетъ, что онъ уже въ отдаленныя времена поселился и укоренился на почвѣ Греціи. Отдѣльныя черты этого типа могли наслояться на другія имена при всякомъ удобномъ случаѣ. Гдѣ являлись въ преданьяхъ братья-близнецы или два вѣрные друга, тамъ немедленно воображеніе народа старалось найти знакомыя черты и отдѣльные эпизоды діоскуровой легенды вплетались въ сказанія, которыя въ основѣ не имѣли съ нею ничего общаго. Подобныя черты можно найти, напримѣръ, въ миѳѣ объ Орестѣ и Пиладѣ. Хотя они не братья, а только друзья, но дѣйствуютъ вмѣстѣ и преданіе о поискахъ за сестрой Ореста Ифигеніей напоминаетъ преданіе о похищеніи Елены Тезеемъ и поискахъ Кастора и Полидевка. Отдѣльныя черты Діоскуровъ можно также видѣть въ братьяхъ, сыновьяхъ Борея, Зетесѣ (Ζήτης) и Калаисѣ (Κάλαϊς). Оба они участвуютъ въ походѣ Аргонавтовъ, какъ Діоскуры [1]) и представляются окрыленными, освобождаютъ сестру свою Клеопатру отъ власти ея мужа Финевса или, по другому сказанію, избавляютъ Финевса отъ Гарпій, осквернявшихъ его обѣдъ. Замѣтимъ, что окрыленные братья являются и цѣлителями: какъ Асвины возвратили зрѣніе Риджрасвѣ, ослѣпленному отцомъ, такъ Зетесъ и Калаисъ исцѣлили глаза сыновьямъ Финевса, которыхъ послѣдній ослѣпилъ по навѣтамъ своей второй жены. Могилу Зетеса и Калаиса показывали на островѣ Тэносѣ [2]).

Далѣе, къ тому же типу относитъ Велькеръ [3]) другихъ сыновъ Зевса отъ Електры—Дардана (Δάρδανος) и Ясіона (Ἰασίων). Преданіе даетъ имъ сестрою Гармонію, выходящую замужъ за Кадма. Ясіонъ, отличавшійся необыкновенной красотою, былъ любимъ Деметрой и имѣлъ отъ нея сына Плутоса [1]). За эту связь, по одному преданію [2]), онъ былъ пораженъ молніей Зевса, по другому же [3]), убитъ братомъ Дарданомъ; по Овидію [4]), онъ доживаетъ до старости, любовникомъ Цереры. У Аполлодора [5]) Дарданъ является нѣжнымъ братомъ: онъ скорбитъ о смерти Ясіона и покинувъ Самоѳракэ основываетъ поселеніе въ странѣ, названной Дарданіей, гдѣ впослѣдствіи стояла Троя, получившая имя отъ его внука Троса.—Мать Дардана и Ясіона, Электра, дочь Атласа, одна изъ Плеядъ, повидимому, относится къ той же категоріи какъ Лэда. Ее чествовали въ Мессеніи какъ героиню и Павзаній упоминаетъ тамъ *рѣку*, носящую ея имя [6]). Гармонія, сестра Дардана и Ясіона, на свадьбѣ которой они *присутствуютъ*—напоминаетъ Елену [7]). Ясіонъ, умирающій во цвѣтѣ лѣтъ—смертнаго Діоскура—Кастора. Роль Дардана, какъ *колонизатора* и связь Ясіона съ Деметрой разъяснятся впослѣдствіи, когда коснемся основнаго значенія близнечныхъ боговъ вообще.

Двойниками спартанскихъ Діоскуровъ называетъ Г. Д. Мюллеръ братьевъ Моліоновъ или Акторидовъ, приводя ихъ въ ряду доказательствъ лелегійскаго происхожденія культа Діоскуровъ вообще [8]). Дѣйствительно въ легендѣ о Моліонахъ (Μολίονε) или Моліонидахъ (Μολιονίδαι) можно найти аналогическія черты съ разсматриваемыми нами преданіями. Какъ Тиндариды, они произошли, по Ибику, изъ серебренаго яйца [9]). Отцемъ ихъ называется то Акторъ

гдѣ тщательно указаны всѣ источники; Schwarz, Ursprung der Mythologie 16. Cox, Aryan Mythol. II, 249.

[1]) Apollod. I, 9, 16.

[2]) См. Pauli s. vv. Zetes и Phineus. Cf. Gerhard. § 162.

[3]) Aeschil. Trilogie Prometheus etc. p. 231.

[1]) Hesiod. Theog. 970. Hom. Odyss. V. 125 слѣд.

[2]) Apollod. III, 12, 1. Odyss. V. 128.

[3]) Serv. къ Энеидѣ III. 167.

[4]) Met. IX. 422.

[5]) Apoll. III, 12, 1 и 2.

[6]) Paus. Messenica. IV, 33, 6.

[7]) О Гармоніи, какъ о героической формѣ азіятской Венеры, см. Lenormant, Prem. Civil. II, 323. О ея имени см. ibid. p. 389 примѣч.

[8]) Heinrich Dieterich Müller, Mythologie der Griechischen Stämme. I p. 212 и слѣд.

[9]) Müller o. c. p. 215. Gerhard. o. c. § 163.

(Ἄκτωρ), почему они также извѣстны по отчеству Ἀκτορίωνε [1]), то Посейдонъ [2]); матерью—Μολιόνη. Можно согласиться съ Мюллеромъ, что названіе послѣдней позднѣйшее измышленіе, имѣющее цѣлью объяснить названіе Μολίονε, между тѣмъ какъ имя Μολίονε не metronymicon, а скорѣе patronymicon отъ Μόλος [3]). Близнецы назывались Εὔρυτος и Κτέατος и превосходили всѣхъ современниковъ силою [4]). Еще въ дѣтскомъ возрастѣ участвовали братья въ войнѣ Нелевса противъ царя эпейцевъ Авгеаса и едва не были убиты Несторомъ. Ихъ спасло вмѣшательство Посейдона, одѣвшаго ихъ мглою и унесшаго съ поля битвы [5]). Снова упоминаются они въ Иліадѣ въ другомъ разсказѣ старца Нестора. На похоронныхъ играхъ въ честь царя Амаринкевса, гдѣ никто изъ эпейцевъ, пилосцевъ и этолійцевъ не побѣдилъ Нестора, побѣдили его Акториды въ колесничномъ бѣгѣ.

„Только одними конями меня премогли Акториды;
Но числомъ одолѣли, завидуя въ сей мнѣ побѣдѣ;
Ибо славнѣйшая всѣхъ за нее оставалась награда:
Стали вдвоемъ на меня; и какъ первый лишь правилъ конями,
Только лишь правилъ, другой ихъ гоня, бичевалъ безъ пощады [6]).

Отсюда видно, что Иліадѣ неизвѣстно еще сказаніе о чудовищномъ образѣ Моліонидовъ, яко бы они составляли одно существо, съ двумя головами, четырьмя руками и четырьмя ногами. У Гомера они двѣ отдѣльныя личности и у того и другаго было по сыну: у Ктеата—Амфимахъ, у Еврита—Тальпій [7]). По Павзанію, братья были женаты, одинъ на Тероникѣ, другой на Терафонѣ, дочеряхъ царя Дексамена [8]) Аполлодоръ сообщаетъ извѣстіе о смерти

[1]) У Hom. Il. XXIII 638. II 620. Actoridae у Овидія, Met. VIII 308.
[2]) См. Apollod. II, 7, 2.
[3]) Müller. o. c. p. 213.
[4]) Apollod. II, 7, 2.
[5]) Il. XI. 709. 750.
[6]) Ил. XXIII 638—642. пер. Гнѣдича.
[7]) Il. II. 620, 621.
[8]) Paus. V, 3, 4.

Моліоновъ. Во время войны Геркулеса съ Авгеасомъ, близнецы предводительствовали войсками послѣдняго. Геркулесъ заболѣлъ и заключилъ перемиріе съ Моліонами, но они, нарушивъ слово, напали на войска его и принудили ихъ къ отступленію. Затаивъ къ нимъ вражду, Геркулесъ подстерегъ ихъ впослѣдствіи въ засадѣ, когда они были посланы элейцами на истмійскія игры и убилъ ихъ въ Клеонахъ [1]). Въ этомъ городѣ видѣлъ Павзаній ихъ памятникъ [2]) и припоминаетъ по этому поводу ихъ отношенія къ Геркулесу.

Оставляя въ сторонѣ всѣ объясненія первоначальнаго значенія Моліоновъ новѣйшими миѳологами [3]), замѣтимъ только, что преданіе о нихъ сохраняетъ достаточно под-

[1]) Apoll. II, 7, 2.
[2]) Paus. Corinth. II, 14, 1.
[3]) Creuzer—Symb. III (3-го изд.) о Моліонидахъ: Sie haben also den Menschen Actor und den Gott Neptun zum Vater. Actor ist sowohl der Mann des Gestades, als der Mann des gemahlenen Getreides. Molione ist die Kriegsfrau, ihre Söhne sind Kriegsmänner, aber auch Söhne des Gestades und der stürmenden Fluth. Krieg und Streit muss den Ackerboden schützen. Eurytus ist der wohl schützende, Cteatus der Mann des Besitzes. Wer sich seines heimischen Bodens versichern will, muss ein Doppelmensch werden; zwei Hände muss er haben für Schild und Schwert, zwei für die Geissel und die guten Zügel. Ein Leib muss die doppelten Glieder tragen, ein Wille zwei Seelen binden.

Германнъ (Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie p. 55) находитъ въ миѳѣ такой смыслъ: Ankömmlinge aus dem Meere, welche Waaren bringen, erwerben bei gutem Geschäftsgange Reichthümer.

Велькеръ (Anhang zu Schwenk Etymol. Mythol. Andeutungen p. 306 слѣд.), видитъ въ миѳѣ о Моліонахъ народную сказку эпейцевъ объ обоихъ жерновахъ, представленныхъ въ образѣ двухъ сросшихся братьевъ, съ однимъ туловищемъ, двумя головами, четырьмя руками и ногами. „Sie heissen Κτέατος und Εὔρυτος, Hab-und Haltefest und heirathen Zwillingsschwestern Θηρονίκη und Θηραφόνη, Zwinggraupen, Graupenmacherin, die Töchter des Königs Δεξάμενος d. i. des Trogs, in welchen das Mehl zwischen den Steinen heraussfällt.

Съ этимъ объясненіемъ соглашается Гергардъ § 163, что̀ вызываетъ у Г. Д. Мюллера слова: dass Welcker vor dreissig Jahren einmal in einem ungünstigen Augenblick auf einen solchen Einfall kommen konnte, ist nicht so sehr zu verwundern, als dass er ihm bis in die neusste Zeit herein nachgesprochen ist.—Преллеръ, II. 165, видитъ въ братьяхъ соединеніе грома и молніи. Толкованія Моліоновъ см. у Pauli s. v. Moliones и у Müller'a, o. c. p. 215.

робностей, въ которыхъ проглядываютъ типическія черты Діоскуровъ. Моліоны — братья близнецы, родились, по Ибику, изъ яйца, подобно Тиндаридамъ, происходятъ отъ Посейдона [1]), отличаются на войнѣ, какъ сильнѣйшіе изъ смертныхъ, побѣждаютъ, какъ ταχύπωλοι, въ бѣгу на колесницахъ—одинъ правя конями, другой стегая ихъ бичемъ (ср. kaçā Açвиновъ) и участвуютъ, по Овидію, въ калидонской охотѣ [2]). Г. Д. Мюллеръ указываетъ дальнѣйшее сходство Моліонидовъ съ Діоскурами въ легендѣ о сросшихся тѣлахъ. Какъ Моліониды составляли одно цѣлое, такъ и Діоскуры у спартанцевъ символически изображались въ δόκανα, т. е. въ двухъ параллельныхъ балкахъ, связанныхъ двумя поперечными перекладинами. Въ этрусскихъ изображеніяхъ, по Велькеру [3]), Діоскуры представляются двумя людьми, соединенными двумя перекладинами, сверху звѣзда.

Просматривая греческія сказанія, можно найти и другіе примѣры миѳич. братьевъ, на которыхъ наслоились черты Діоскуровъ, но и вышеприведенныхъ достаточно для уясненія нашей мысли. Типъ близнечныхъ боговъ былъ глубоко укорененъ въ народномъ воображеніи и, развиваясь помѣстно, вплетался въ различныя сказанія, если въ послѣднихъ были какія нибудь черты, къ которымъ, по ассоціаціи идей, могли быть пріурочены черты Діоскуровъ.

Теперь намъ придется коснуться вопросовъ, принадлежащихъ собственно области историковъ греческой культуры и миѳологіи. Въ чемъ заключалось первоначальное значеніе Діоскуровъ и гдѣ слѣдуетъ искать колыбель этого культа?

Не имѣя притязанія рѣшать такіе вопросы самостоятельно, мы ограничимся изложеніемъ мнѣній главныхъ авторитетовъ въ исторіи и миѳологіи эллиновъ и посмотримъ, насколько соображенія и изслѣдованія такихъ

---

[1]) Ср. связь Посейдона съ Деметрой Ἐριννύς.
[2]) Met. VIII. 308.
[3]) Aesch. Tril. 225.

ученыхъ, какъ Отфридъ Мюллеръ, Крейцеръ, Велькеръ, Преллеръ, Гергардъ и др. приливаютъ свѣтъ на поставленные нами вопросы.

Культъ Діоскуровъ обнимаетъ собою почти всю Элладу и острова. Онъ былъ распространенъ въ Лаконіи и Мессеніи, проникъ чрезъ Ѳеру въ Кирену, въ Великую Грецію и Сицилію; его указываютъ на берегахъ Лаціума и у Этрусковъ; онъ съ давнихъ поръ существовалъ въ Аргосѣ и Аѳинахъ [1]). Какъ боговъ покровителей на морѣ, Діоскуровъ чествовали на островахъ, затѣмъ по берегамъ Чернаго моря и центромъ этого культа былъ островъ Самоѳракэ извѣстный мистеріями Кабировъ, съ которыми вообще смѣшивали Діоскуровъ. Является вопросъ, развивался-ли этотъ культъ у чисто греческой національности или эллины нашли его у пелазцевъ или лелеговъ или наконецъ не проникъ-ли онъ съ востока отъ какого нибудь иноплеменнаго народа?

Мнѣніе К. От. Мюллера заключается въ слѣдующемъ. Прослѣдить развитіе культа Діоскуровъ историкъ дорянъ считаетъ весьма труднымъ предпріятіемъ, ибо въ этомъ культѣ, повидимому, смѣшались два элемента — чествованіе человѣческихъ Тиндаридовъ, какъ героевъ, и древне-пелопоннезскій культъ великихъ боговъ и притомъ такъ, что преданіе и поэзія переносили послѣдовательно отъ послѣднихъ (великихъ боговъ) на первыхъ (Тиндаридовъ) имя сыновъ Зевса, рожденіе изъ яйца и яйцевидныя шляпы, чредованіе жизни со смертью, владычество надъ влагой и вѣтромъ... Доряне нашли религію и миѳъ Тиндаридовъ уже въ Амиклахъ, Терапнэ, Пефносѣ и другихъ пунктахъ; они усвоили эту религію, видоизмѣнивъ кое что согласно своему характеру и не заботясь о цѣлости основной идеи [2]).

Съ этимъ мнѣніемъ о смѣшеніи двухъ элементовъ въ лаконскомъ культѣ Діоскуровъ согласно большинство миѳологовъ. Весь вопросъ въ томъ, откуда же происходилъ тотъ

---

[1]) Въ послѣднихъ Діоскуры носили названіе Ἄνακες.
[2]) Müller—Dorier I. 408 и 409.

первоначальный культъ, котораго черты были перенесены на Тиндаридовъ. Уже въ древности Діоскуры были смѣшиваемы съ самоѳракійскимъ культомъ Кабировъ и потому необходимо выслушать мнѣнія историковъ о послѣднемъ [1]).

Подъ Кабирами извѣстны были въ древности какія-то таинственныя божества, которыхъ культъ былъ доступенъ только посвященнымъ въ мистеріи. Они упоминаются на островѣ Лемносѣ, въ Бэотіи, Македоніи, въ Беритѣ, но наибольшею славою пользовались Кабиры острова Самоѳракэ и ихъ культъ имѣетъ главное значеніе для вопроса о Діоскурахъ. Лобекъ считаетъ названіе Кабиръ (Κάβειρος) не греческимъ, а восточнымъ (араб. χabar). со значеніемъ *великій*, ссылаясь на слова въ одномъ сарацинскомъ катехизисѣ на греческомъ языкѣ [2]). Древнѣйшее упоминаніе Кабировъ, насколько извѣстно, было у Эсхила въ піесѣ Кабиры. Лобекъ думаетъ, что Эсхилъ представлялъ себѣ Кабировъ мѣстными геніями, покровителями Лемноса и его виноградниковъ. Кабиры, повидимому, завѣдывали также полевыми плодами, ибо пелазги, по разсказу Мирсила (у Діонисія I, 23) молились имъ, имѣя недостатокъ въ хлѣбѣ. Генеалогія Кабировъ была неясна уже въ древности; божества съ этими именами чествовались въ Лемносѣ, Имбросѣ и по городамъ въ Троадѣ. Изъ нѣкоторыхъ свидѣтельствъ древнихъ Лобекъ выводитъ далѣе, что ихъ считали по значенію ниже великихъ боговъ и смѣшивали съ Дактилами, Корибантами, Куретами и другими второстепенными существами. Геродотъ говоритъ, что Кабировъ чествовали въ Мемфисѣ, какъ сыновей Гефеста и сближаетъ ихъ съ финикійскими богами-карликами,

---

[1]) Мнѣнія Лобека (Aglaoph. p. 1202 слѣд.). Крейцера, Шеллинга, Велькера и От. Мюллера изложены подробно у Pauli, s. v. Cabiri.

[2]) Ἀναθεματίζω τοὺς προσκυνοῦντας τῷ Ἑωσφόρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν κατὰ τήν Ἀράβων γλῶσσαν Χάβαρ λέγουσιν, ὅπερ ἔστι μεγάλη.

Другіе сближаютъ евр. kabirim или gabirim—сильные, могучіе. См. Maury, o. c. I, 204. Movers, Phönizier, I, 652. Cp. Schultze, Handbuch der Ebräischen Mythologie, 1876, p. 119. Доказывая, что κάβειροι ничто иное, какъ евр. gibbōrīm, Шульце видитъ въ Ἄνακες евр. ʽAnāq'-īm, изображаемыхъ яко-бы великанами.

которыхъ ставили на корабляхъ. Самоѳракійскія мистеріи Кабировъ выводитъ онъ отъ пеласговъ. Изъ краткихъ замѣтокъ послѣдующихъ писателей нельзя сдѣлать никакого положительнаго заключенія, кромѣ того, что Кабиры были неясны уже и для нихъ. На островѣ Самоѳракэ, по одному извѣстію, были два Кабира, сыновья Зевса и Електры, получившіе имя отъ горы Кабиросъ во Фригіи, откуда они якобы прибыли. По другому свидѣтельству, на островѣ Самоѳракэ чествовались три Кабира Ἀξίερος, Ἀξιόκερσα и Ἀξιόκερσος, при которыхъ четвертымъ называютъ Καδμῖλος'а (Гермеса). Въ легенду о самоѳракійскихъ Кабирахъ вплетаются имена Дардана и Ясіона (въ которыхъ выше мы указали черты Діоскуровъ), какъ установителей мистерій въ честь богини Деметры или, по другимъ, Реи. Не вдаваясь въ подробности темнаго культа самоѳракійскихъ божествъ [1]), упомянемъ только мотивы, которые, по Лобеку, могли повести къ отождествленію Діоскуровъ съ Кабирами. Эти мотивы были—во-первыхъ, эпитетъ μεγάλοι θεοί, равно принадлежащій и тѣмъ и другимъ, во-вторыхъ, то, что Кабиры и Діоскуры оказывали помощь на морѣ во время опасности. Вообще, полагаетъ Лобекъ, въ нуждѣ не охотно обращались люди къ великимъ богамъ, а скорѣе къ второстепеннымъ, ихъ служителямъ, которые часто не носили опредѣленнаго имени, что̀ подавало поводъ къ смѣшенію различныхъ божествъ. Такимъ образомъ и италійскіе magni dii, подъ которыми извѣстны пенаты, были отождествляемы съ Кабирами и Діоскурами. Изъ мнѣнія Лобека, которое здѣсь не можетъ быть изложено вполнѣ, нельзя себѣ составить опредѣленнаго представленія о происхожденіи культа Кабировъ и все, что можно вывесть, ограничивается фактомъ, что Кабиры, божества въ основѣ отличныя отъ Діоскуровъ, повліяли на культъ послѣднихъ.

Крейцеръ [2]) полагаетъ, что въ культѣ Кабировъ въ Мемфисѣ и Финикіи сокрытъ культъ семи планетъ. Слѣды

---

[1]) См. Pauli—s. v. Cabiri, II p. 8. Maury—o. c. p. 204 и слѣд.

[2]) Symbolik, etc. II 248. III 24 слѣд.

распространенія этого культа онъ находитъ въ названіи понтійскаго города Κάβηρα, и халдейской рѣки Хаборъ (у Птол.). Названіе Кабиръ онъ считаетъ восточнымъ, финикійскимъ, и культъ въ Самоѳракэ выводитъ изъ Финикіи, причемъ предполагаетъ даже, что на Самоѳракэ употреблялся для этого культа финикійскій языкъ, замѣненный греческимъ лишь впослѣдствіи. Число Кабировъ было, по разнымъ извѣстіямъ, то два, то три, то четыре, то восемь. Двоихъ находимъ у Варрона, который разумѣетъ подъ Кабирами небо и землю.

Въ глубокой древности представляли міръ двумя полушаріями (?); верхнее принадлежало Зевсу, а потому также Діоскурамъ и послѣдніе именно древняя пара Кабировъ. Изъ этихъ полушарій Крейцеръ выводитъ преданіе о рожденіи Діоскуровъ изъ яйца и яйцевидныя шляпы.

Излагая культъ Кабировъ въ излѣдованіи „Aeschyl. Trilogie", Велькеръ считаетъ названіе Κάβειρος греческимъ, произведеннымъ отъ κάειν. Отъ Кабировъ онъ отдѣляетъ совершенно близнечныя божества, которыя чествовались въ разныхъ пунктахъ Греціи. Это Великіе боги, восходящіе къ дарданической религіи и особенно чтимые на Самоѳракэ. Они защищаютъ отъ опасностей на морѣ и, по свидѣтельству Варрона, въ видѣ двухъ бронзовыхъ мужскихъ статуй, стояли въ пристаняхъ или у воротъ. На Самоѳракэ и въ Римѣ они скоро слились съ дорическо-ахейскими братьями-близнецами, не уступавшими имъ въ могуществѣ, но которые, быть можетъ, были *сочинены* только для истолкованія тѣхъ Великихъ боговъ и потому низошли на степень героевъ (?). Вслѣдствіе смѣшенія и дорическіе близнецы также охраняютъ отъ морскихъ опасностей. Что самоѳракійскихъ божествъ было первоначально *двое*, усматриваетъ Велькеръ въ легендѣ о Дарданѣ и Ясіонѣ, Посейдонѣ и Аполлонѣ и въ варроновыхъ Небѣ и Землѣ. Отличаясь по существу отъ Кабировъ Лемноса, дѣтей Гефеста и представителей огненной стихіи, самоѳракійскіе боги носятъ такъ-же какъ они названіе Кабировъ, т. е. огненныхъ, потому что

обнаруживаются такъ-же въ огненныхъ явленіяхъ (огни Св. Эльма [1]).

Карлъ Отфридъ Мюллеръ [2]) старался доказать, что культъ Кибировъ древній пеласгическій. Всюду, гдѣ процвѣталъ этотъ культъ—жили пеласги и если не на всѣхъ мѣстахъ, населенныхъ прежде пеласгами, мы находимъ Кабировъ—это только случайность. Метрополіей культа Кабировъ слѣдуетъ считать Ѳивы, откуда пеласги перенесли его въ различныя мѣста.

Древне-пеласгическими божествами считаетъ Кабировъ и Мори [3]) и иноземное вліяніе допускаетъ лишь въ томъ отношеніи, что въ этомъ культѣ произошла амальгама основныхъ греческихъ элементовъ съ баснями, принесенными изъ Финикіи. Имя Кабировъ объясняется и изъ греческой этимологіи, вполнѣ согласно съ характеромъ этихъ божествъ (?). Послѣдніе остатки пеласговъ укрылись на острова Лемносъ, Имбросъ и Самоѳракэ и потому присутстствіе древнихъ боговъ на этихъ островахъ можетъ служить указаніемъ на ихъ пеласгическое происхожденіе. Этимологія Велькера для Мори тѣмъ болѣе вѣроятна, что Кабиры были обоготворяемы на островахъ Лемносѣ, Имбросѣ и Самоѳракэ не въ числѣ восьми, въ какомъ они упоминаются въ Санхоніатонѣ, а только въ числѣ трехъ. Имена Axieros, Axiokersos и Axiokersa чисто греческія или лучше сказать (?) пеласгическія. Колыбелью культа Кабировъ Мори, вмѣстѣ съ Отф. Мюллеромъ, считаетъ Бэотію. Наконецъ въ пользу пеласгическаго (т. е. индоевропейскаго) происхожденія Кабировъ говоритъ культъ близкихъ съ ними Діоскуровъ, которыхъ находимъ уже въ Ведахъ.

Совершенно иное происхожденіе даетъ Діоскурамъ Гейнрихъ Дитрихъ Мюллеръ [4]). По его взгляду, они не ахейскіе, ни дорическіе боги, а боги автохтоновъ Лаконіи,

[1]) Welcker—Aesch. Tril. pp. 222 и слѣд. Ср. Götterlehre II p. 429 и слѣд.
[2]) Prolegomena p. 146.
[3]) Maury—Histoire des Religions de la Grèce antique. I 204 слѣд.
[4]) Mythologie der Griech. Stämme, 1857—69. I p. 209 и слѣд.

лелеговъ, народа вѣроятно семитическаго. Изъ легенды о Тиндаревсѣ онъ выводитъ, что этотъ царь, или вѣрнѣе представляемый имъ народъ, выселился въ Лаконію изъ областей Плеврона и Калидона (въ Этоліи), гдѣ царствовалъ Тестіосъ, отецъ Лэды. А въ этой странѣ, по свидѣтельству Аристотеля, именно жили лелеги. Когда преданіе сдѣлало Тиндаревса природнымъ лаконцемъ и его предка Лелекса лаконскимъ автохтономъ, оно не могло уже видѣть въ немъ потомка того же рода, къ которому принадлежалъ Тестіосъ, и сдѣлало его поэтому зятемъ послѣдняго. Имя Тиндаревсъ, по Мюллеру, *боецъ* (Schlagdrein—отъ tund-ere) близко къ имени Τυδεύς, одного изъ родственниковъ Тестія, потомка царей Плеврона и Калидона и подходитъ къ другимъ *воинственнымъ* именамъ этого рода. Другое указаніе на лелегійское происхожденіе Діоскуровъ тотъ же ученый видитъ въ эпейской легендѣ о Моліонахъ, которую мы привели выше. Эпейцы, древніе обитатели Элиды, родственны съ локрами, а послѣдніе, по Аристотелю и Гезіоду, были лелегами.

Преллеръ, не высказываясь рѣшительно за негреческое происхожденіе Діоскуровъ, замѣчаетъ только: дѣйствительно этотъ культъ былъ повидимому сильно распространенъ у карійско-лелегическаго населенія береговъ и острововъ, такъ что *только* Діоскуры спартанской долины Эврота были чествуемы, какъ боги хранители ахейскаго и дорическаго населенія, преимущественно въ значеніи рыцарскихъ и воинственныхъ героевъ [1]).

Наконецъ Гергардъ [2]) полагаетъ, что Кабиры и Діоскуры были завезены въ Грецію финикійскими мореходами, вмѣстѣ съ ассирійскимъ культомъ Афродиты, тирскимъ Геракломъ, обновляющимся чрезъ сожженіе, и вѣроятно съ Посейдономъ, Гермесомъ и Гефестомъ.

Итакъ мы видимъ, что историки греческой культуры и миѳологіи далеко не согласны между собою въ вопросѣ

[1]) Gr. Mythol. II. 72, 1-го изд.
[2]) O. c. § 1001, R.

о происхожденіи культа близнецовъ. Одни выводятъ его съ востока, изъ Финикіи, другіе находятъ его у первобытнаго населенія Греціи, у пеласговъ или у лелеговъ, что̀ еще вовсе не опредѣляетъ національности, ибо вопросъ о національности пеласговъ и лелеговъ также не принадлежитъ къ числу окончательно рѣшенныхъ. Одни производятъ Діоскуровъ отъ Кабировъ, другіе различаютъ тѣхъ и другихъ. Одни выводятъ культъ на Самоѳракэ изъ Бэотіи, другіе изъ Финикіи. Одни считаютъ названіе Κάβειρος чисто греческимъ, другіе семитическимъ.

Такое же разногласіе и неопредѣленность находимъ мы у тѣхъ же ученыхъ въ вопросѣ о первоначальномъ физическомъ значеніи Діоскуровъ. Гергардъ видитъ въ нихъ метеорическіе огни, такъ же какъ въ самоѳракійскихъ Кабирахъ [1]). По Преллеру [2]), Діоскуры — силы лучистаго свѣта, проявляющагося утромъ и вечеромъ въ утренней и вечерней звѣздѣ, но также въ огняхъ Св. Эльма во время бури. Тоже значеніе видитъ въ нихъ Велькеръ [3]), прибавляя, что „древніе не сознавали тождественности вечерней и утренней звѣзды. Тождество ихъ было, говорятъ, замѣчено только Пиѳагоромъ или Парменидомъ, хотя, по одному недавно найденному свидѣтельству, уже Ибикъ считалъ ихъ за одну звѣзду“. Мори, проводя параллель между Діоскурами и Аçвинами, полагаетъ, что и тѣ и другіе представители вечернихъ и утреннихъ сумерекъ или зари и этимъ значеніемъ Діоскуровъ объясняетъ фактъ, якобы они вытѣснили у Грековъ культъ зари [4]). Впрочемъ онъ же въ началѣ [5]) указываетъ на ихъ звѣздный характеръ, отразившійся въ обычаѣ изображать Діоскуровъ со звѣздами на головахъ.

На основаніи всѣхъ вышеприведенныхъ мнѣній о происхожденіи культа Діоскуровъ и о первоначальномъ

[1]) Gerhard o. c. § 482.
[2]) O. c. II p. 66.
[3]) O. c. I 606.
[4]) Maury o. c. I p. 290.
[5]) Ib. p. 207.

значенiи этихъ боговъ конечно нельзя прiйти къ какому нибудь опредѣленному выводу. Видно одно, что этотъ культъ былъ теменъ уже въ глубокой древности. Греки чествовали близнечныхъ боговъ, указывали памятники ихъ земной жизни, называли ихъ разными именами—Тиндаридами, Афаретидами, Дiоскурами, Кабирами, вплетали черты ихъ легенды въ мѣстныя преданiя, строили имъ храмы, носили ихъ изображенiя на войну (δόκανα у Спартанцевъ), молились имъ во время опасности на морѣ и видѣли ихъ присутствiе въ электрическихъ огняхъ, являющихся въ бурю,—но уже давно забыли, или вѣрнѣе никогда не знали, какiя силы или явленiя природы сокрыты подъ именами зевсовыхъ сыновъ. Не на почвѣ Грецiи найти отвѣтъ на этотъ вопросъ. Культъ близнецовъ существовалъ, когда не было слышно и имени грека: его унаслѣдовали древнiе предки греческой нацiи у своихъ предковъ и принесли съ собою съ отдаленнаго востока, изъ той прародины, откуда и индусы вынесли своихъ Асвиновъ. Одинъ только этотъ фактъ можно считать вполнѣ доказаннымъ; его подтверждаетъ подробное сличенiе ведiйскихъ и греческихъ близнецовъ. Но этимъ еще не устраняется вопросъ о родинѣ этого арiйскаго культа: былъ ли онъ арiйскимъ искони или усвоенъ арiйцами у другаго племени? Имѣютъ ли черты семитизма, указанныя учеными въ культѣ Дiоскуровъ-Кабировъ, рѣшающее значенiе для опредѣленiя племени его создавшаго? Вошли ли онѣ въ этотъ культъ отъ финикiянъ вмѣстѣ съ азбукой и восточными товарами или восходятъ ко временамъ гораздо болѣе удаленнымъ и проникли изъ культа какого-то семитическаго народа въ вѣрованiя той массы людей, изъ которой выдѣлилась и индусская и греческая нацiональность. Къ этимъ вопросамъ возвращаемся мы ниже въ главѣ объ основномъ значенiи Асвиновъ.

ГЛАВА VI

Слѣды культа Дiоскуровъ-Асвиновъ.

Въ двухъ предыдущихъ главахъ мы изложили ведiйскiя и греческiя сказанiя объ Асвинахъ-Дiоскурахъ и пришли къ убѣжденiю, что культъ близнечныхъ боговъ восходитъ къ индоевропейскому перiоду. Для повѣрки этого вывода, мы должны искать слѣдовъ чествованiя Асвиновъ-Дiоскуровъ у другихъ народовъ индоевропейской семьи, идти тѣмъ путемъ, которымъ идетъ изслѣдователь языка, который, возведя слово или форму, общую у Грековъ и Индусовъ, къ праязыку, старается отыскать это слово или форму въ прочихъ индоевропейскихъ языкахъ. Мы сказали, что разъ созданный типъ божества не вымираетъ безслѣдно, а *обыкновенно* сохраняется въ народѣ въ какихъ нибудь остаткахъ—въ языкѣ, въ обычаяхъ, преданiяхъ или повѣрьяхъ. Какъ въ любомъ индоевропейскомъ языкѣ въ 19 столѣтiи можно на каждомъ шагу указать слѣды прежнихъ, давно пережитыхъ, воззрѣнiй, такъ и въ обычаяхъ и повѣрьяхъ низшихъ слоевъ часто сохраняются яркiе слѣды прежнихъ воззрѣнiй на природу и древнихъ вѣрованiй въ природныхъ боговъ. Съ принятiемъ новой религiи — будетъ ли то Зароастризмъ, Буддизмъ, Христiанство или Магометанство — начинается въ народномъ сознанiи процессъ примиренiя новыхъ вѣрованiй со старыми, травестiя прежнихъ божествъ въ типы, введенные новой религiей. Воображенiе двоевѣрнаго народа ищетъ въ новомъ хорошо-знакомыя ему черты и такое исканiе обыкновенно увѣнчивается успѣхомъ. Божества древней религiи могутъ подвергнуться двоякой судьбѣ: они могутъ быть низведены въ разрядъ злыхъ

силъ, демоновъ, причиняющихъ всякій вредъ людямъ; такъ было въ Эранѣ, вслѣдствіе религіозной реформы Заратустры; или же они могутъ найти мѣсто среди божественныхъ типовъ новой вѣры и, облеченныя новой одеждой и именами, продолжаютъ жить въ народномъ воображеніи.

Травестія языческихъ боговъ въ христіанскихъ святыхъ фактъ общеизвѣстный, на которомъ не считаемъ нужнымъ останавливаться [1]). Поводы къ такой перелицовкѣ были различны въ различныхъ случаяхъ. Иногда народное воображеніе находило въ какомъ нибудь святомъ черты, напоминавшія ему древняго бога и къ этимъ чертамъ прибавляло и прочіе признаки (Перунъ — Илья Пророкъ, Вуотанъ (Одинъ) и свв. Мартинъ и Михаилъ). Иногда къ чертамъ христіанскаго святаго присоединялось совпаденіе именъ (Святовитъ и св. Витъ, Волосъ и св. Власій); иногда перенесеніе мотивировалось тѣмъ, что на мѣстѣ древняго языческаго храма стояла церковь въ честь христіанскаго святаго [2]).

---

[1]) О травестіи языческихъ боговъ въ христіанскихъ святыхъ см. Grimm—D. Myth. pp. 5, 70, 125, 247, 251, 298 и др. Kelly--Curiosities of Indo-europ. Folklore. 282. Буслаева—Ист. очерки. Языческія черты въ народномъ культѣ Св. Дѣвы Маріи см. у Grimm—o. c. p. 251. Тэйлора—Первоб. культура. II. 377. Аѳанасьева—Поэтич. воззр., указатель подъ словомъ Богородица; Снегирева—Праздники. I. 96, 219. Шейна—Бѣлор. пѣсни, 78, 83, 455. Безсонова—Бѣлор. пѣсни, 106. De-Gubernatis—Thiere etc. I. 138 и мн. др. О св. Власіи, заступившемъ мѣсто Волоса см. Аѳанасьева—ѳ. с. I 695—698. Снегирева—о. с. I. 18, 34. III. 154 и слѣд. Діева—Чтен. Моск. Об. Ист. и Др. 1865, кн. IV, отд. V, стр. 172. Каравелова—Пам. нар. быта Болгаръ, 186. Терещенка—VI. 36—40, Крека — Einleitung in die slav. Literaturgeschichte. I p. 106. Мнѣніе, что Велесъ развился на основѣ христіанскаго св. Власія, было высказано г. Веселовскимъ (Славян. сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, стр. XIV) и Миклошичемъ въ Jenaer Literaturzeitung. 1875, p. 431. Опроверженіе послѣдняго мнѣнія см. въ статьѣ Крека—Veles, Volos und Blasius, въ Archiv f. Slav. Philologie, Jagič'a. I. 134—151. О языческихъ чертахъ народнаго Юрія см. Аѳанасьева—о. с. указатель подъ слов. Юрій; Терещенко—VI, 29, 30, 38. Діева—Чтен. М. О. Ист. и Др. 1846, кн. 2-я. Снегирева—о. с. III 65 слѣд. IV. 193, 196. Каравелова — Пам. нар. быта Болгаръ, 211 и слѣд. Безсонова--Бѣлор. пѣсни, стр. 22 и слѣд. Шейна—Бѣлор. пѣсни, 77, 85, 89, 92, 95, 105, 123, 172. Майкова — Великорусс. заклинанія, стр. 75, 115 и слѣд.

[2]) Примѣръ такой преемственности приводитъ Тэйлоръ: „извѣстно, что Ромулъ, въ память его исполненнаго приключеній дѣтства, сдѣлался послѣ

Такимъ образомъ мало по малу складывался типъ *народнаго* святаго, неимѣющій ничего общаго со святымъ, чествуемымъ церковью. Для народа такой святой становился въ полномъ смыслѣ древнимъ божествомъ и культъ его сохранялъ всѣ характерныя черты культа языческаго божества. Эти произведенія народнаго двоевѣрія на почвѣ христіанства имѣютъ высокій интересъ для изслѣдованія миѳологіи такихъ народовъ, которыхъ языческій періодъ извѣстенъ изъ скудныхъ историческихъ свидѣтельствъ. Нѣтъ сомнѣнія, что изслѣдованіе доселѣ живущихъ въ народѣ типовъ *народныхъ* святыхъ приведетъ къ болѣе вѣсскимъ результатамъ по отношенію къ древне-русской миѳологіи, нежели всѣ соображенія о языческихъ божествахъ, которыхъ имена встрѣчаются у славянскихъ и нѣмецкихъ лѣтописцевъ. У послѣднихъ мы находимъ списокъ именъ, съ скудными поясненіями, что такой-то былъ богъ грома, такой-то богъ вѣтра и замѣтками о нѣкото-

---

смерти римскимъ божествомъ, охраняющимъ здоровье и безопасность маленькихъ дѣтей, и что матери и няньки приносили больныхъ дѣтей къ этому божеству въ его небольшой, круглый храмъ у подножія Палатина. Въ послѣдующія времена храмъ былъ замѣненъ церковью въ честь Св. Теодора, и здѣсь д-ръ Коньерсъ Миддльтонъ, обратившій вниманіе публики на это любопытное преданіе, часто видѣлъ, какъ десять или двѣнадцать женщинъ, каждая съ больнымъ ребенкомъ на рукахъ, сидѣли въ нѣмомъ благоговѣніи передъ алтаремъ. Обрядъ благословенія дѣтей, въ особенности послѣ прививанія оспы, до сихъ поръ совершается здѣсь по утрамъ въ четвергъ". Перв. Культура, II 188. „Мѣстные боги, — боги покровительствующіе различнымъ классамъ и ремесламъ, боги, къ которымъ люди прибѣгали са особой помощью въ особыхъ нуждахъ, были слишкомъ близки и дороги сердцу дохристіанской Европы, чтобы ихъ можно было уничтожить безъ всякаго замѣна. Для тѣхъ кто дорожилъ ими было легче всего замѣнить ихъ святыми, которые могли бы принять на себя ихъ обязанности. Система духовнаго раздѣленія труда была мало-по-малу выработана въ католичествѣ до изумительной мелочности, чему способствовало множество канонизированныхъ лицъ, между которыми наиболѣе знакомы англійскому уху имена Св. Цециліи, покровительницы музыкантовъ; Св. Валентина, патрона влюбленныхъ; Св. Себастіана, покровителя стрѣлковъ; Св. Криспина, покровителя тряпичниковъ; Св. Губерта, излѣчивающаго отъ укушенія бѣшеной собаки; Св. Вита, излѣчивающаго сумасшедшихъ и одержимыхъ недугомъ, носящимъ его имя; Св. Фіакра, имя котораго всего болѣе извѣстно по экипажамъ, носящимъ его имя съ XVII-го столѣтія". Тэйлоръ — Первоб. культура. II, стр. 188, русс. перевода (1873).

рыхъ обрядахъ: въ народѣ же, преимущественно въ слояхъ, болѣе удаленныхъ отъ центровъ культуры, доселѣ живутъ почти въ первобытной свѣжести языческіе обряды тѣмъ же древнимъ божествамъ, но облеченнымъ въ христіанскую одежду. Ни одно божество языческаго періода не пропало безслѣдно, какъ не исчезъ изъ языка ни одинъ изъ важнѣйшихъ глагольныхъ корней. Всѣхъ *природныхъ* боговъ языческаго періода находимъ въ народномъ культѣ подъ иными именами и, находя ихъ въ этомъ живомъ культѣ, мы не будемъ напрасно напрягать воображеніе, стараясь выяснить, какія божества сокрыты подъ именами лѣтописныхъ Радгостовъ, Геровитовъ, Поревитовъ, Руевитовъ и т. п.

Смотря на миѳологію съ этой точки зрѣнія, мы уже a priori должны признать существованіе Асвиновъ-Діоскуровъ въ языческомъ культѣ у Славянъ. Если близнецы возводятся къ индоевропейскому періоду, если культъ ихъ широко распространенъ у индусовъ, грековъ и италійцевъ, то не могли они не существовать у прочихъ индоевропейскихъ народовъ. Подобно тому, какъ какой нибудь глагольный корень въ одномъ языкѣ живетъ въ живомъ употребленіи, а въ другомъ сохранился лишь въ малоупотребительныхъ или устарѣлыхъ словахъ или въ мѣстныхъ говорахъ, такъ и древнее общее божество могло у одного народа сохраниться въ яркомъ культѣ, у другаго лишь въ нѣкоторыхъ слѣдахъ. Причинъ неравномѣрнаго сохраненія древняго наслѣдства было много и ихъ можно выяснить только на отдѣльныхъ случаяхъ.

Итакъ, существованіе культа Асвиновъ-Діоскуровъ у Славянъ, для насъ покрайней мѣрѣ, представляется несомнѣннымъ a priori. Вопросъ сводится къ тому, въ какія одежды облечены славянскіе близнецы?

Отвѣтъ на это вопросъ находимъ въ *народныхъ* представленіяхъ и повѣрьяхъ о *парныхъ* святыхъ Флорѣ и Лаврѣ, Косьмѣ и Даміанѣ, Борисѣ и Глѣбѣ. На нихъ, какъ покажемъ ниже, народное двоевѣріе перенесло черты древнихъ близнечныхъ боговъ и создало такимъ образомъ

типы, представляющіе любопытное смѣшеніе христіанства съ язычествомъ.

Начнемъ съ *народныхъ* Флора (Фрола) и Лавра. Эти святые, чествуемые церковью 18-го августа, считаются на Руси покровителями табуновъ. 18-го августа крестьяне купаютъ лошадей, убираютъ ихъ гривы лентами и послѣ молебна окропляютъ пригнанныхъ къ церквѣ коней святою водою [1]). Въ Фроловъ день совершаются молебны о избавленіи отъ конскаго падежа [2]), причемъ носятъ иконы свв. Флора и Лавра. Въ этотъ день считается грѣхомъ работать на лошадяхъ и этотъ грѣхъ можетъ повесть за собою конскій падежъ [3]). Въ пѣснѣ Богоносцевъ находимъ между прочимъ слѣдующій стихъ, который поется хозяину:

Попаси-жь ему Господь Богъ
Хлоръ, Лавёръ лошадокъ,
Уласій коровокъ [4]).

Въ благодарность за освященіе лошадей въ день Флора и Лавра въ нѣкоторыхъ внутреннихъ губерніяхъ Россіи крестьяне пекутъ хлѣбъ, оттискивая на немъ знаки въ видѣ конскихъ копытъ и потомъ собираютъ это печеніе со всѣхъ приносящихъ и жертвуютъ священнику. Такъ дѣлается, напримѣръ, въ орловской губерніи [5]). Въ калужской губерніи съѣзжаются крестьяне въ престольный праздникъ свв. Флора и Лавра *верхами* къ церкви и, отслуживъ молебенъ съ окропленіемъ, купаютъ лошадей и завиваютъ имъ гривы [6]). Согласно тому, что на обязанности этихъ святыхъ, по народному представленію, лежитъ покровительство конямъ, въ древнихъ подлинникахъ читаемъ

---

[1]) Аѳанасьевъ—Поэтич. воззрѣнія. I 637. Сахаровъ—Народный дневникъ, стр. 49. Каравеловъ — 252.

[2]) См. сказаніе кіимъ святымъ, каковыя благодати исцѣленія отъ Бога даны. Русс. Архивъ, 1863. XII, стр. 945.

[3]) Даль—Пословицы, стр. 994. Снегиревъ--Русскіе въ своихъ пословицахъ, IV, 67.

[4]) Безсонова — Калѣки перех. I, 38.

[5]) Душеполезное Чтеніе, 1871. Августъ, стр. 127.

[6]) Терещенко — Бытъ Русс, Нар. VI, стр. 37.

наставленіе, что ихъ слѣдуетъ писать съ конями. Эти изображенія святыхъ не основаны на житіи и св. Дмитрій Ростовскій замѣчаетъ, что въ немъ нѣтъ данныхъ для подобныхъ представленій. Обличая иконописцевъ, писавшихъ св. Христофора съ песьей головой, св. Дмитрій Ростовскій въ Розыскѣ говоритъ: неразсудніи иконописцы обыкоша нелѣпая писати, яко-же св. мученика Христофора съ песіею головою, а свв. мученикъ Флора и Лавра съ лошадьми, яже суть небылица [1]). Одну такую икону описываетъ Шевыревъ: на ней представлены Свв. Флоръ и Лавръ, Власій и Модестъ, къ которымъ внизу подводятъ коней и подъѣзжаютъ конные воины въ дорогихъ одеждахъ и доспѣхахъ [2]). Иногда на иконахъ святые изображены *верхами,* Флоръ на бѣломъ конѣ, Лавръ—на красномъ, а внизу табунъ лошадей [3]).

Покровительствуя конямъ, народные Флоръ и Лавръ поминаются кое-гдѣ на Руси при окончаніи овсяной жатвы. Оставивъ на одномъ загонѣ (части полосы) немного овса, рабочіе, ставши кругомъ, поджинаютъ достальной овесъ со всѣхъ сторонъ и въ самомъ центрѣ обжатаго такимъ образомъ круга оставляютъ на полосѣ около горсти овса несжатаго, говоря къ ней:

Флоръ и Лаверъ, приходите коня кормить [4]).

---

[1]) Буслаева—Истор. очерки. II, 418.

[2]) Поѣздка въ Кир. Бѣл. монастырь. I, 129.

[3]) Напримѣръ, на иконѣ въ церкви Свв. Флора и Лавра въ Новгородѣ, на легощинской улицѣ. См. Святыни и Древности Великаго Новгорода, гр. Толстаго. Москва. 1862, стр. 96.

Въ одной скопческой пѣснѣ находимъ такіе стихи о Кузьмѣ и Демьянѣ, Флорѣ и Лаврѣ:

А Кузьма, сударь, Демьянъ
Съ Христомъ въ страдахъ ликовалъ,
Кандалы всѣмъ расковалъ.
У Христа въ гостяхъ гостилъ,
Съ темницъ вѣрныхъ отпустилъ.
А и Флоръ, сударь, Лаверъ,
И коней своихъ подвелъ,
Колесницы запрягаетъ,
Христа на крестъ убираетъ,
Огонь пламя утушилъ,
Змѣя люта побѣдилъ.

См. статью П. И. Мельникова: Правительственныя распоряженія и записки о скопцахъ. Въ Чтеніяхъ въ Общ. Ист. и Древ. 1872. Кн. III, Отд. V, стр. 116.

[4]) Майкова—Великорусскія заклинанія, 1869, стр. 112 и 113.

Не малое мѣсто занимаютъ эти святые и въ народныхъ заговорахъ противъ конскихъ болѣзней. Они являются въ нихъ на ряду съ другими *народными* святыми и часто смѣшиваются съ Козьмой и Даміаномъ, на чемъ ниже остановимся подробнѣе. Въ одномъ изъ такихъ заговоровъ читаемъ: „есть у меня, раба божія (*должно быть:* у моей такой-то скотины), нокоть и лихая болесть. Пречистая Мати посылаетъ своихъ слугъ на небеса по всю силу небесную, и не ослушается вся сила небесная: *напередъ поъзжаетъ Флоръ и Лавръ,* за Флоромъ и Лавромъ Михаилъ архангелъ, за Михаиломъ архангеломъ, Козьма и Даміанъ, за Козьмой и Даміаномъ, Георгій Храбрый; и пріѣзжаютъ къ моей скотинѣ, отсылаютъ и отганиваютъ всякаго ноктя, злого, лихого и лихую болесть, ноздревой, гривной, спинной, жилной, опуховой, нутряной, стричной, постижной, вѣтряной и суставной, и свистовой, и окорочной, и ножной. *Флоръ и Лавръ снимаютъ со своей главы скипетръ предъ мою скотину,* прогоняютъ злого, лихого ноктя ис сарки въ гриву, изъ гривы въ спину, изъ спины въ окорока, изъ окороковъ въ ноги, изъ ногъ въ копыта, въ три стражи, въ землю, подъ травное коренье“ [1]). Еще до сихъ поръ знахари коновалы орловскаго уѣзда, производя кастрацію, произносятъ надъ жеребцомъ молитву, сообщаемую г. Мещерскимъ [2]). „Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, *да Фролы Лавры конны пастыри,* апостолы Козьмы Демьянъ, Николай чудотворецъ, самъ Богъ Іисусъ Христосъ, пособите мнѣ пошерстнаго коня, сиваго арабчика, жеребца очистити. Я, Михѣй коновалъ, кровь унимаю, уговариваю, жильну, нутряную, сердешну, ушавую, ноздрявую и подляшну“, и т. д.

Итакъ, нѣтъ сомнѣнія, что въ народѣ свв. Флоръ и Лавръ—покровители коней: они заботятся о кормѣ лошадей—овсѣ, исцѣляютъ ихъ отъ болѣзней, предотвращаютъ падежъ и представляются двумя *конскими пастырями,* ѣду-

---

[1]) Изъ старциннаго Травника В. А. Яковлева, см. Майкова, о. с. р. 76.

[2]) Въ № 24 журнала „Русское Сельское Хозяйство“, за 1875 г.

щими верхомъ на коняхъ, иногда бѣломъ и красномъ [1]). Спрашивается, откуда могли быть заимствованы народомъ такія представленія о святыхъ? Нашелъ-ли онъ что нибудь подобное въ Житіяхъ, этомъ любимомъ чтеніи древне-русскаго человѣка? Есть-ли что нибудь общее между народнымъ типомъ этихъ конскихъ пастырей и христіанскими мучениками, чествуемыми церковью?

Просматривая Житіе мы не находимъ ни одной черты, которою могло бы воспользоваться воображеніе народное, чтобы облечь этихъ святыхъ въ одежды языческихъ Асвиновъ-Діоскуровъ. Свв. мученики были не всадники, не ратные люди, а каменотесы, братья-близнецы, ученики двухъ раньше замученныхъ знаменитыхъ мастеровъ Прокла и Максима. Смерть святыхъ относится Житіемъ къ царствованію императора Діоклетіана или вѣрнѣе Лицинія (Ликинѣя въ житіи). Преданіе говоритъ, что они были приставлены къ постройкѣ храма Гераклова (Раклія), который былъ начатъ еще при Траянѣ. При построеніи этого храма было совершено ими первое чудо: нужно было нѣсколько мѣсяцевъ чтобъ довести постройку до конца, но святые объявили, что храмъ будетъ выстроенъ впродолженіе одной ночи и сдержали слово. Затѣмъ братья сдѣлали языческій храмъ христіанской церковью и съ толпой народа отслужили въ немъ всенощную въ великую Субботу. Итакъ, Флоръ и Лавръ являются скорѣе строителями, въ родѣ древнихъ близнецовъ Ромула и Рема, Амфіона и Зетоса и еслибъ мы имѣли какія нибудь вѣскія доказательства тому, что и въ русскомъ язычествѣ существовало представленіе о близнецахъ строителяхъ, можно было бы предположить, что именно эта черта изъ Житія послужила основой для травестіи святыхъ въ Асвиновъ; но подобной черты не сохранила русская старина.

---

[1]) Кромѣ названныхъ источниковъ, см. о праздновавіи свв. Флора и Лавра у Сементовскаго, Сказанія о Святыхъ; Петрушевича — Общерусскій дневникъ; Воронежскій сборникъ, 1861, вып. I стр. 363. Журн. М. Н. П. 1863, въ статьяхъ Щапова.

Далѣе въ Житіяхъ слѣдовали мученія святыхъ братьевъ. По повелѣнію Ликинѣя ихъ бросили въ раскаленную печь; но вдругъ ударилъ громъ и полился сильный дождь, погасившій огонь и произведшій наводненіе. Самъ Ликинѣй едва „убѣже съ малою чадію на гору“. Въ повѣствованіи о мученической смерти братьевъ приводится молитва, въ которой они просятъ у Бога, чтобы тѣла ихъ по смерти сохранились въ годину христіанскую, чтобы Господь выслушивалъ моленія тѣхъ, кто поминаетъ имена ихъ, чтобы Господь умножилъ имѣніе (скотъ) всякого, „*иже принесетъ первенца своя и начатокъ житъ своихъ въ церковь нашу*“. Гласъ съ небеси обѣщаетъ исполнить эту молитву. Затѣмъ братьевъ бросаютъ въ глубокій кладязь „и абіе ангелъ господень сниде во кладязь, вметаемымъ тѣлесемъ святыхъ и прія ихъ; видѣвше же елини дивишася, яко снидоша тѣлеса легко яко же солома“. На днѣ этого колодца святые были засыпаны пескомъ и мощи ихъ обрѣтены въ царствованіе Ѳеодосія Великаго [1]).

Такимъ образомъ въ житіи нѣтъ никакого намека, которымъ могла бы воспользоваться народная фантазія, чтобы сдѣлать братьевъ конскими пастырями. Очевидно, это народное чествованіе развилось на Руси безъ вліянія житія и перенесено на святыхъ отъ прежнихъ языческихъ, близнечныхъ божествъ. Единственное сходство, на которомъ могла основываться эта травестія, было, повидимому, то, что свв. Флоръ и Лавръ были братья и притомъ близнецы и чествовались церковью въ одинъ день. Этой черты было достаточно, чтобъ на нее могли наслоиться другія древнихъ близнецовъ. Подобно ведійскимъ Асвинамъ, они стали у народа покровителями коней, и, подобно греческимъ Діоскурамъ, представлялись ѣдущими верхомъ.

Другую черту *древнихъ* близнецовъ — искусство цѣлить недуги — народъ могъ легко найти въ житіяхъ свв. Косьмы и Даміана, врачей безсребренниковъ. Вліяніе житія на

---

[1]) Мы пользовались рукописнымъ сборникомъ Житій святыхъ, принадлежащимъ профессору Н. С. Тихонравову (№ 114).

народныя представленія здѣсь сказалось весьма ярко, хотя, какъ сейчасъ увидимъ, не всѣ черты *народныхъ* Кузьмы и Демьяна находятъ себѣ здѣсь объясненіе. Какъ житія Бориса и Глѣба, Флора и Лавра, житіе Косьмы и Даміана встрѣчается въ рукописныхъ сборникахъ житій весьма часто; видно, что оно пользовалось не меньшей популярностью. Изъ него могли узнать наши предки, что святые врачи были родные братья близнецы, сыновья благочестивой жены Θеодотіи [1]), что они рано стали учиться священному писанію и „*научистася отъ Святаго Духа врачебной хитрости, по Евангелію Божію цѣлити болѣзнь людемъ не токмо человѣкы но и скоты*", что они исцѣляли хромыхъ и слѣпыхъ и никогда ничего не брали, ни отъ богатаго, ни отъ бѣднаго. По смерти Даміана, Косьма жилъ въ пустыни и исцѣлилъ однажды верблюдицу, которая, по смерти святаго, прославила его человѣческимъ голосомъ. Между чудесами врачей безсребренниковъ, вошедшими въ Четіи Минеи, находимъ чудо о изгнаніи ими змѣя, поселившагося въ утробѣ одного поселянина. Поселянинъ, во время жатвы, изнемогая отъ солнечнаго зноя, заснулъ подъ дубомъ. Въ открытыя уста его вползъ змѣй и ночью сталъ терзать его внутренности. Больной обратился съ молитвой о помощи къ врачамъ безсребренникамъ. Святые явились на призывъ, усыпили страждущаго и во время сна змѣй вышелъ обратно изъ устъ. Другое чудо таково: нѣкій человѣкъ, отходя въ чужую землю, поручилъ жену свою охранѣ свв. Косьмы и Даміана. Діаволъ въ человѣческомъ образѣ приноситъ женѣ условный знакъ отъ отсутствующаго мужа и зоветъ идти къ нему. Жена, взявъ отъ него клятву въ истинѣ его словъ, слѣдуетъ за нимъ. Дорогой дьяволъ дѣлаетъ покушеніе на ея жизнь, но являются свв. Косьма и Даміанъ и діаволъ бросается въ пропасть.— Посмотримъ теперь, какими чертами облечены *народные* святые Кузьма и Демьянъ, и, приводя отдѣльныя черты, постараемся указать ихъ происхожденіе.

———

[1]) Мы пользуемся выше упомянутымъ сборникомъ пр. Тихонравова.

Мы уже видѣли, что въ народныхъ заговорахъ *для излѣченія коней* Косьма и Демьянъ упоминаются на ряду съ Фроломъ и Лавромъ, Георгіемъ Храбрымъ и Архангеломъ Михаиломъ. Но они имѣютъ и свою особую область, считаясь въ народѣ святыми врачами по преимуществу. Ихъ праздникъ, 1-го ноября, носитъ у Болгаръ имя Врачёвденъ. Святые безсребренники, по ихъ представленію, были *билере* [1]), *врачёве,* лѣчили больныхъ и не только не брали за это платы, но еще давали лѣкарства и деньги. Разсказываютъ, что какая то женщина пришла къ св. врачу [2]) и сказала, что она больна. Св. врачъ далъ ей лѣкарство и денегъ и вотъ она начала приходить къ нему каждый день, брала деньги и такимъ образомъ лишала бѣдныхъ назначенной имъ помощи. Св. врачъ разсердился на женщину и превратилъ ее въ собаку [3]). На славу свв. Косьмы и Даміана какъ врачей указываетъ русская пословица: „что слѣпо, криво, то Кузьмѣ и Демьяну". Святые врачи являются въ заговорахъ противъ всякихъ недуговъ: „возьму я, раба Божія, осуды и призоры и пойду въ чисто поле. Въ чистомъ полѣ стоитъ мать—Божья церква и какъ въ той церквѣ Сама Мать Пресвятая Богородица и Самъ Сусъ Христосъ со двѣнадцатью апостолами: Михаилъ архангелъ, Гаврила архангелъ, Кузьма, Демьянъ,—и отговариваютъ отъ осуда, отъ пересуда, отъ стрѣшника, отъ поперешника, отъ мужска полку, отъ женска полку, отъ дѣвки отъ косатой, отъ женщины волосатой и отъ всякой скверности, нечистой совѣсти и двѣнадцати недугъ и т. д. [4]) Кузьма и Демьянъ вмѣстѣ съ четырьмя Евангелистами упоминаются въ заговорахъ противъ лихорадокъ [5]) и въ молитвѣ противъ *Пежита,* гдѣ они вмѣстѣ съ Михаиломъ и Гавріиломъ встрѣчаютъ этого демона и говорятъ ему:

———

[1]) Отъ биле, цел. быліе—растеніе, зелье.

[2]) Кузьма-Демьянъ сливаются иногда въ одно лицо.

[3]) См. Каравелова, Пам. Н. Быта Болгаръ. 266.

[4]) Майковъ—Великор. Закл. 88 и 89. Заговоръ записанъ въ новгор. губ. валдайск. уѣздѣ.

[5]) Чтен. въ Общ. Ист. и Древн. 1867. ст. Знахарство на Руси.

камо идеши Нежите? иду человѣчу главу кости преломити, мозьга срьцати, крьве проліяти" и т. д. Нежитъ посылается въ пустую гору въ елепю (оленью) главу [1]).

Нечего и говорить, что народное представленіе о свв. Косьмѣ и Даміанѣ, какъ о врачахъ, основано на житіи и перешло къ намъ изъ Греціи, точно такъ-же какъ и убѣжденіе, что они покровительствуютъ книжному ученію. Въ одномъ азбуковникѣ прямо говорится, что есть обычай многимъ учащимся „совершать любезная святымъ безсребренникомъ Косьмѣ и Даміану и св. пророку Науму и ангелу своему" [2]). Этотъ обычай заимствованъ у Грековъ, которые для испрошенія этой помощи приходили именно въ храмъ свв. Косьмы и Даміана [3]). Но на эти черты наслоились въ народѣ другія, не имѣющія ничего общаго съ житіемъ и потому требующія инаго объясненія. Напомнивъ врачебными свойствами древнихъ близнецовъ, небесныхъ цѣлителей, свв. Косьма и Даміанъ въ народномъ представленіи облеклись и другими чертами этихъ близнецовъ, именно, стали покровителями брачныхъ союзовъ. Какъ у индусовъ Асвины соединяютъ любящія сердца, покровительствуютъ свадьбамъ, являясь сами то женихами, то сватами [4]), такъ и *народные* Кузьма и Демьянъ *куютъ* свадьбы и поминаются въ свадебныхъ пѣсняхъ. Въ Бѣлоруссіи поется:

А святы Кузьма и Дзимянъ,
Скуй намъ свадзибку!
Солучи, Божа, гэтыхъ дзѣтыкъ:
Одного роженаго,
Другога суженаго [5]).

---

[1]) Ж. М. Н. П. 1863. Январь, ст. Щапова—Ист. Очерки народ. міросозерцанія и суевѣрія. К. и Д. упоминаются и въ другихъ заговорахъ, см. Майкова—стр. 91, 115, 118 и 119.

[2]) Чтен. въ Общ. Ист. и Древн. 1861, кн. 4, стр. 24.

[3]) Ж. М. Н. П. Январь 1863 г. Науки, стр. 69.

[4]) См. выше стр. 123 и слѣд.

[5]) Шейна—Бѣлорусскія пѣсни, стр. 297.

Въ псковской губерніи (въ великолуцкомъ уѣздѣ) въ пѣсню, которую поетъ на свадьбѣ дружка, прихлопывая двумя ржаными пирожками однимъ объ другой, входятъ, между прочимъ, слѣдующія слова:

Ай далеко, въ чистомъ полѣ,
Протекала рѣка,
Какъ за той быстрой рѣки (sic)
Три Апостола:
Первый Апостолъ
Сама Мать Богородица,
Другой Апостолъ
Воскресенье Свѣтлое,
Третій Апостолъ
Кузьма и Демьянъ;
Яры свѣчи топятся,
Люди Богу молятся [1]).

1-го Ноября празднуется по мѣстамъ *дѣвичій* праздникъ Кузминки или Кузьма и Демьянъ. Дѣвки дѣлаютъ ссыпню (складчину), выпрашиваютъ у родныхъ муки, хмелю, солоду, дровъ, варятъ пиво и пекутъ пироги и блины. Чего не достанутъ, то уносятъ ночью изъ чужихъ дворовъ. Тогда многіе изъ домохозяевъ не досчитываются у себя куръ, не находятъ въ погребахъ молока, сметаны, яицъ и проч. Потомъ дѣвки приглашаютъ къ себѣ на веселье родныхъ и угощеніе продолжается цѣлый день. Терещенко [2]) представляетъ любопытное описаніе этого дѣвичьяго праздника въ пензенской губерніи. Пѣсни показываютъ, что праздникъ совершается дѣвицами съ цѣлью найти хорошихъ жениховъ. Пиво, варимое на этомъ праздникѣ, называется въ честь обоихъ святыхъ козьмодемьяновскимъ [3]).

Является вопросъ, какимъ образомъ иноземные, принесенные христіанствомъ святые, которыхъ житіе изображаетъ врачами, могли стать въ народѣ покровителями свадебъ и праздникъ ихъ стать дѣвичьимъ праздникомъ, сопровождаемымъ пиромъ и пѣснями? Быть можетъ, святые замѣнили въ этой роли свадебныхъ боговъ языческаго періода въ родѣ ведійскихъ Асвиновъ и въ такомъ случаѣ *козьмодемьяновское пиво,* аттрибутъ Кузминокъ, найдетъ аналогію

---

[1]) Шейна—Великорусскія пѣсни, стр. 546.

[2]) Бытъ Р. Народа. VI, 62 и слѣд.

[3]) Даль—Пословицы, стр. 999. Сахаровъ—Нар. Дневникъ, стр. 65.

въ медѣ (madhu), который везутъ ведійскіе близнецы на колесницѣ, орошая имъ поля. Этотъ медъ мы выше объяснили *росою,* принадлежащею имъ, какъ божествамъ ранняго утра и дальше укажемъ другую аналогію на русской почвѣ. Но противъ такого объясненія намъ могутъ возразить другимъ соображеніемъ: Кузьма и Демьянъ представляются, какъ извѣстно, кузнецами и потому стали покровителями свадебъ: они *куютъ* свадьбы, какъ говорится въ пѣсняхъ. Такое объясненіе дѣйствительно весьма вѣроятно и потому слѣдуетъ коснуться этой роли народныхъ святыхъ.

Обращаемся къ преданію о Зміевомъ валѣ, тѣмъ болѣе важному, что въ немъ Кузьма и Демьянъ смѣшиваются съ другою четою, свв. Борисомъ и Глѣбомъ, подобно тому, какъ въ нѣкоторыхъ заговорахъ свв. Флоръ и Лавръ являются на ряду съ Кузьмой и Демьяномъ.

„Въ незапамятныя времена наслалъ Богъ на казачій народъ чудовищнаго змѣя. Владѣтель страны, желая отвратить опустошенія, заключилъ съ змѣемъ договоръ, по которому обязался давать ему по юношѣ изъ каждой семьи. Черезъ сто лѣтъ дошла очередь до царскаго сына и онъ отведенъ на роковое мѣсто. Тамъ является ему ангелъ, научаетъ молитвѣ „Отче нашъ“ и велитъ спасаться отъ змѣя бѣгствомъ. Три дня и три ночи бѣжалъ юноша отъ змѣя; на четвертый день силы его стали изнемогать... какъ вдругъ онъ увидѣлъ желѣзную кузницу, въ которой Глѣбъ и Борисъ *ковали первый плугъ для людей.* Царевичъ вскочилъ въ кузницу и вслѣдъ за нимъ захлопнулись желѣзныя двери. Змѣй три раза лизнулъ дверь и просадилъ языкъ насквозь. Тогда Борисъ и Глѣбъ схватили змѣя за языкъ раскаленными клещами, запрягли въ плугъ и провели по землѣ борозду, которая и донынѣ слыветъ „Зміевымъ валомъ“ [1]).

Въ другихъ пересказахъ Борисъ и Глѣбъ смѣняются Кузьмой и Демьяномъ, напримѣръ въ сказкѣ о Иванѣ

---

[1]) Сообщено у Аѳанасьева—Поэт. Возз. I, 560, изъ „Виленскаго Атенея“.

Попяловѣ [1]), гдѣ эти святые убиваютъ огромную змѣиху такимъ же способомъ.

Основныя черты этихъ сказаній — змѣй пожирающій людей, дань ему, очередь царскаго сына и побѣда — напоминаютъ массу однородныхъ сказаній и не содержатъ ничего характеристическаго. Любопытна только одна подробность: Борисъ и Глѣбъ или Кузьма и Демьянъ куютъ первый плугъ для людей, проводятъ первую борозду, слѣдовательно, научаютъ людей земледѣльческимъ работамъ, подобно тому какъ Аçвины [2]) указали Ману скрытую въ землѣ пищу и научили его земледѣлію. Затѣмъ наши близнецы пашутъ чудеснымъ образомъ, впрягши въ плугъ змѣя: ведійскіе Аçвины проводятъ первую борозду плугомъ, который носитъ странное названіе „волка“ (vṛka). Едва ли будетъ слишкомъ смѣло сопоставить оба миѳа и отождествить *змѣя* нашего преданія съ *волкомъ* ведійскаго. Впрочемъ мы не беремся разъяснить всего преданія и предлагаемъ только нѣсколько соображеній.

1. Нельзя ли видѣть въ *волкѣ* и въ *змѣѣ* фантастическое изображеніе самого плуга, который *раздираетъ* землю и *ползетъ* по ней. Какъ аналогію можно было бы привесть *плугъ* и *плъз-у, Полазъ,* названіе змѣя, и *полозья* саней, *плъзица* — часть болгарскаго рала [3]), *сань* (saň) по чешски змѣй, драконъ и *сани,* собств. множественное число отъ *сань.* Плугъ легко могъ вызвать въ фантазіи представленіе о какомъ то чудовищѣ, ползущемъ по землѣ. Такимъ чудовищемъ народная загадка рисуетъ соху съ бороной: „три тулова, три головы, восемь ногъ, желѣзный хвостъ, кованный носъ“ [4]).

2. Въ сказаніи, повидимому, слиты два отдѣльные мотива — борьба какого то лица со змѣемъ, причемъ этому лицу помогаютъ близнечные боги. Для этого мотива можно

---

[1]) Аѳанасьева — Нар. Р. С. II, стр. 102.
[2]) См. выше стр. 161.
[3]) Показалецъ — Раковскаго, стр. 49.
[4]) Садовникова — Загадки Русскаго Народа (1875) стр. 141.

найти аналогію въ Ведахъ въ борьбѣ Индры съ демономъ Намучи и въ помощи Аçвиновъ. Мы видѣли, что Аçвины не принадлежатъ собственно къ *змѣеборцамъ*, а только являются ихъ покровителями: подобно этому и близнецы русскаго сказанія помощники богатыря змѣеборца Ивана Попялова, который уже *убилъ* трехъ змѣевъ и испугался только громадной змѣихи, разѣвавшей пасть отъ земли до неба. Второй мотивъ можно видѣть въ изобрѣтеніи плуга и проведеніи первой борозды, причемъ паханіе совершается на змѣѣ. Для такого различенія мотивовъ есть достаточное основаніе. Сказаніе о зміевомъ валѣ живо напоминаетъ народную сказку о Иванѣ Попяловѣ, но окончаніе послѣдней не содержитъ втораго мотива о запряженіи змѣя въ плугъ. Иванъ Попяловъ скрывается отъ змѣихи въ кузню Кузьмы и Демьяна, запертую двѣнадцатью дверьми. Змѣиха требуетъ его выдачи. Кузнецы говорятъ: пролижи двѣнадцать дверей да и бери! Змѣиха начала лизать двери, а они разогрѣли желѣзныя щипцы и, какъ только она просунула языкъ въ кузню, ухватили ее за языкъ и начали бить молотами. Убивши змѣиху спалили и пепелъ по вѣтру разсыпали [1]). Здѣсь вмѣсто мотива о паханіи находимъ другой, такъ же распространенный, что преслѣдуемый герой убѣгаетъ въ кузницу и при помощи кузнецовъ убиваетъ нечистую силу [2]). Къ этимъ двумъ мотивамъ можно присоединить еще одну черту — преданіе о какомъ то дивномъ ковалѣ, кующемъ плуги. Такъ про князя Бориса ходитъ повѣрье: князь Борисъ все плуги ковалъ, да людямъ давалъ [3]). Иногда ковалемъ является Кузьма-Демьянъ. Разъ Кузьма-Демьянъ, *божій коваль*, дѣлалъ плугъ, какъ вздумалъ на-

---

[1]) Нар. Р. С. Аѳанасьева II, стр. 103.

[2]) См., напримѣръ, сказку о Бурѣ-богатырѣ. Иванѣ, коровьемъ-сынѣ. Аѳан. VIII, № 2, гдѣ богатырь, преслѣдуемый чудовищной свиньею, поглотившей его двухъ братьевъ, прибѣгаетъ въ кузню и проситъ 12 кузнецовъ поступить со свиньею такъ, какъ поступили Кузьма и Демьянъ въ сказкѣ о Иванѣ Попяловѣ.

[3]) Аѳанасьевъ—Поэтич. воззрѣнія. I, 560. Н. Р. Сказки, VIII, 333.

пасть на него великой змѣй и уже пролизалъ языкомъ желѣзную дверь въ кузницу. „Божій коваль“ ухватилъ его клещами за языкъ, запрегъ въ плугъ и прооралъ землю отъ моря и до моря; проложенныя имъ борозды лежатъ по обѣимъ сторонамъ Днѣпра „змѣевыми валами“. Змѣй все просился испить воды изъ Днѣпра, а Кузьма-Демьянъ погонялъ его до самаго Чернаго моря и тамъ уже отпустилъ напиться. Чудовище выпило половину моря и лопнуло [1]). Въ другой сказкѣ [2]) проведеніе межи приписывается Никитѣ-Кожемякѣ. „Не бей меня до смерти! говоритъ ему змѣй, сильнѣй насъ съ тобой въ свѣтѣ нѣтъ; *раздѣлимъ всю землю и весь свѣтъ по ровну: ты будешь въ одной половинѣ, а я въ другой*. Кожемяка запрягаетъ змѣя въ соху и проводитъ борозду отъ Кіева до моря Кавстрійскаго. „Ну, говоритъ змѣй, теперь мы всю землю раздѣлили!“— „Землю раздѣлили, проговорилъ Никита, давай море дѣлить!“ затѣмъ онъ топитъ змѣя въ морѣ [3]).

Итакъ, сказаніе о зміевомъ валѣ, въ которое вплетены имена Бориса и Глѣба, Кузьмы и Деміана составлено изъ двухъ различныхъ сказокъ.

1. Богатырь, преслѣдуемый змѣемъ, скрывается въ кузницу и кузнецы помогаютъ ему одолѣть змѣя.

2. Богатырь проводитъ борозду, запрягши въ плугъ змѣя.

Насъ интересуетъ только вторая половина, гдѣ первыми пахарями изобрѣтателями плуга являются Борисъ и Глѣбъ или Кузьма и Демьянъ. Названіе „зміевъ валъ“ пріурочивается къ мѣстности, гдѣ существуютъ дѣйствительно древнія насыпи неизвѣстнаго происхожденія. Въ какую бы древность они ни восходили, цѣль ихъ строителей была

---

[1]) Аѳанасьевъ—П. В. I, 561; приведено изъ статьи Максимовича въ Руской Бесѣдѣ 1856. III.

[2]) Аѳанасьева V, № 20.

[3]) Эта борозда, прибавляетъ сказка, и теперь видна; вышиною та борозда двухъ саженъ. Кругомъ ее пашутъ, а борозды не трогаютъ; а кто не знаетъ, отъ чего эта борозда, называетъ ее валомъ. Такіе валы до сихъ поръ указываются во многихъ мѣстахъ Украйны и Шафарикъ находитъ ихъ и въ другихъ мѣстахъ. (Аѳан. П. В. I, 560).

таже, что у всѣхъ строителей городовъ, когда они окружали ихъ стѣнами или валами, цѣль—защитить извѣстную мѣстность отъ нападенія враговъ. Поэтому, проводя борозду или зміевъ валъ, Борисъ и Глѣбъ (Кузьма и Демьянъ) не только основатели земледѣльческой культуры, но и защитники ея, и дѣлаютъ тоже, что совершили римскіе близнецы Ромулъ и Ремъ, обнесши новой городъ стѣнами, или греческіе Амфіонъ и Зетосъ, строители семивратныхъ Ѳивъ. Этой черты намъ не удалось открыть у ведійскихъ Асвиновъ, такъ-же устроителей земледѣлія; но греко-римскіе близнецы относятся, быть можетъ, къ иному періоду: преданія о нихъ предполагаютъ уже прочную осѣдлость, построеніе постоянныхъ жилищъ и потому вполнѣ естественно, что божества, научающія земледѣльческимъ работамъ, строятъ и первый городъ. Связь между земледѣліемъ и городомъ ясно указана въ обычаѣ обводить занятое мѣсто плугомъ, орудіемъ осѣдлой культуры.

Замѣтимъ, что ковалями являются безразлично, то Борисъ и Глѣбъ, то Кузьма и Демьянъ, то одинъ Борисъ, то одинъ Кузьма. Кому же изъ нихъ собственно принадлежала эта роль? Потребности въ двухъ близнечныхъ кузнецахъ очевидно не было, а существовали искони преданія объ одномъ ковалѣ и художникѣ боговъ — Тваштарѣ у индусовъ, Гефестѣ, Вулканѣ.

Дѣйствительно обыкновенно Кузьма и Демьянъ сливаются въ одно лицо Кузьмадемьяна, божьяго коваля. „Кузьма закуетъ, говоритъ пословица, а Михайла раскуетъ“ (оттепель 8-го ноября [1]); кованная желѣзная цѣпь называется въ загадкѣ *Кузьмою:* узловатъ Кузьма, развязать нельзя [2]). Поэтому слѣдуетъ думать, что миѳъ о Кузьмѣ и Демьянѣ, какъ о кузнецахъ, происхожденія этимологическаго [3]), возникшій чрезъ созвучіе словъ кузня, кузнецъ, кузло съ иноземнымъ именемъ *Козьма*. Въ народ-

[1]) Даль, Пословицы, стр. 999.
[2]) Аѳанасьевъ, П. В. I, 561.
[3]) Такъ думаетъ и Аѳанасьевъ, I, 562.

ныхъ преданіяхъ существовала личность божественнаго кузнеца въ родѣ Тваштара или Вöлундра и по созвучію имени эти преданія были пріурочены къ христіанскому святому, а такъ какъ на него же и Демьяна были перенесены черты близнечныхъ боговъ, то понятно что народная личность Кузьмы и Демьяна представляетъ смѣшеніе двухъ языческихъ представленій, которыя различались въ древности. Какъ замѣна близнецовъ, Кузьма и Демьянъ стали смѣшиваться и съ другими народными ихъ замѣнами; такимъ образомъ становятся ковалями и Борисъ съ Глѣбомъ въ преданіи о зміевомъ валѣ, хотя нигдѣ въ другихъ мѣстахъ ничего не извѣстно о ихъ искусствѣ, какъ кузнецовъ.

Возвращаясь теперь снова къ свадебной роли Кузьмы и Демьяна, мы можемъ спросить себя: являются ли здѣсь эти святые какъ кузнецы, чтобы сдѣлать крѣпкимъ союзъ, или какъ смѣстники древнихъ брачныхъ Асвиновъ? Болѣе правдоподобно первое: въ свадебныхъ пѣсняхъ является одно лицо, кузнецъ, и къ Кузьмѣ-Демьяну обращаются въ единственномъ числѣ [1]), а мы сейчасъ видѣли, что въ этой роли Кузьма и Демьянъ дѣйствительно замѣнили какого то *одного* древняго бога. Такимъ образомъ совпаденіе Кузьмы и Демьяна съ Асвинами въ роли покровителей свадебъ, быть можетъ, случайное.

Есть еще и другая черта, навязанная этимъ народнымъ святымъ, которой объясненія также не найти въ житіи. Кузьма и Демьянъ по мѣстамъ почитаются, какъ оберегатели курей [2]). На Кузьму и Демьяна *курячьи* именины; неси попу цыпленка. Святые называются кое гдѣ курятниками, а въ тамбовск. губерніи существуетъ поговорка: на Козьмодемьяна курицу на столъ [3]). Въ Москвѣ, въ Толмачевскомъ переулкѣ, въ былое время женщины собирались 1-го ноября вокругъ церкви Косьмы и Даміана

[1]) См. Снегирева — Праздники II, 71 слѣд. и выше стр. 274.
[2]) Терещенко, Бытъ Русс. Народа. VI, 62.
[3]) Даль, Пословицы, 999. Чтенія въ Общ. Ист. и Древн. 1867, IV.

съ курами; служили молебны и богатые люди разсылали куръ въ подарки по своимъ роднымъ. Челобитныя куры, которыя подносились челобитчиками въ этотъ день, содержались въ почетѣ, кормились овсомъ и ячменемъ. Яйцамъ такихъ куръ приписывали цѣлебное свойство: ими кормили больныхъ, страждущихъ желчною болѣзнію [1]).

Для объясненія этой своеобразной черты народнаго чествованія врачей безсребренниковъ, можно сдѣлать слѣдующее предположеніе. Въ представленіяхъ ведійскихъ гимновъ Аçвины — божества ранняго утра, являющіяся на востокѣ раньше зари или вмѣстѣ съ нею. Первымъ вѣстникомъ наступающаго разсвѣта считается пѣтухъ; исполняя роль Аçвиновъ, т. е. возглашая утро, онъ могъ стать вмѣстѣ со всѣмъ своимъ племенемъ подъ ихъ особое покровительство. Это предположеніе, быть можетъ, найдетъ подтвержденіе въ одномъ аттрибутѣ Бориса и Глѣба, свидѣтельствующемъ о ихъ *ранней, утренней* натурѣ.

Святые братья—князья Борисъ и Глѣбъ—также восприняли въ народномъ воображеніи нѣкоторыя черты древнихъ близнецовъ. Чествуемые въ началѣ и въ концѣ полевыхъ работъ (2 мая и 24 іюля), они стали покровителями земледѣлія. Народная этимологія овладѣла ихъ именами, найдя сходство между послѣдними и словами *барышъ* и *хлѣбъ* и крестьяне стараются продать что нибудь въ день 2-го мая, чтобы весь годъ торговать съ барышомъ [2]). Мы уже упомянули, что въ роли изобрѣтателей плуга Борисъ и Глѣбъ смѣшиваются съ Кузьмой и Демьяномъ. Въ бѣлорусскихъ пѣсняхъ:

Святы Борисъ ляды [3]) палиць,
Землю грѣиць, ячмень сѣиць,
Съ поусявалки, съ правой жменьки,
Кинешь рѣдка, даець Богъ густа [4]).

---

[1]) Сахарова, II, Народный Дневникъ, мѣсяцъ ноябрь.
[2]) См. Аѳанасьева—П. В. III, 673 и примѣры другихъ подобныхъ этимологій ibid. и у Даля—Пословицы, стр. 970.
[3]) Поле, очищенное отъ заросли, лѣса, для сѣва.
[4]) Шейна, Бѣлор. пѣсни, стр. 89.

Въ другой пѣснѣ св. Борисъ, подобно Флору и Лавру, пасетъ коней [1]), а лѣтній Борисъ (24 іюля) складываетъ хлѣбъ въ копы, *снопы зносиць и бобы сѣиць*. Въ этотъ день, по словамъ Терещенки [2]), бо́льшая часть народа не работаетъ, развѣ по необходимости и называетъ этотъ праздникъ грознымъ. Утверждаютъ, что не разъ случалось видѣть, какъ внезапная буря разносила копны сѣна по полю и по водамъ; дождь портилъ совсѣмъ уже высохшее сѣно и молнія сжигала цѣлые стога.

Мы старались указать мотивы, въ силу которыхъ народное воображеніе перенесло на свв. Флора и Лавра, Косьму и Даміана нѣкоторыя черты древнихъ языческихъ боговъ. Гораздо любопытнѣе прослѣдить, насколько возможно, этотъ процессъ смѣшенія на чисто русскихъ святыхъ, на историческихъ лицахъ, князьяхъ Борисѣ и Глѣбѣ. „Чтеніе о житіи и о пагубленіи блаженную страстотерпцю Бориса и Глѣба", составленное Несторомъ и „Сказаніе" Іакова представляютъ, на нашъ взглядъ, драгоцѣнный матерьялъ для характеристики народныхъ вѣрованій XI-го и XII-го вѣка и мы считаемъ нужнымъ остановиться на нихъ подробнѣе.

Составителю житія мало извѣстно о жизни святыхъ князей. Изложеніе мученической смерти ихъ привлекаетъ все его вниманіе, представляя широкую тему для поучительныхъ размышленій о братской любви. Въ Святополкѣ рисуется Нестору братоубійца, новѣйшій Каинъ, въ князьяхъ мученикахъ — свѣтлый образъ любящихъ братьевъ, Іосифа и Веніамина. И въ *Чтеніи* Нестора, и въ *Сказаніи* Іакова для насъ имѣютъ особенное значеніе главы о чудесахъ св. князей, ибо здѣсь мы можемъ отмѣтить вторженіе народнаго элемента, начавшаго уже рано овладѣвать историческими лицами.

Составитель житія имѣлъ случай записать нѣкоторыя чудеса со словъ простолюдиновъ, иногда по разсказу са-

---

[1]) Шейнъ—о. с. р. 92.
[2]) Терещенко, Бытъ Р. Н. VII, 47.

михъ исцѣленныхъ и эти народные разсказы могутъ служить вѣрной характеристикой взглядовъ народныхъ на св. князей и другихъ святыхъ. Уже въ то время составлялось убѣжденіе, что св. Борисъ и Глѣбъ *преимущественно передъ другими святыми* цѣлители всякихъ недуговъ и что къ нимъ должно обращаться за излѣченіемъ. Это вѣрованіе выражается въ разсказѣ одного слѣпца о чудѣ, бывшемъ надъ нимъ: „Тъ приходяше къ церкви святого мученика Георгія, моляся ему съ слезами по вся дни, прозрѣнія очима прося. И въ едину нощь спящю ему и се явися ему Христовъ мученикъ Георгій, глаголя: что яко тако вопіеши ко мнѣ, нъ аще хощеши прозрѣти, иди къ святыма Борису и Глѣбу, и та створита тя прозрѣти, *тѣма бо дасться отъ Бога благодать цѣлебная въ странѣ сей*“ [1]). Пересказывая это чудо, сказаніе Іакова выражаетъ заключительную мысль еще ярче: „тѣма бо дана есть благодать отъ Бога, въ странѣ земля Руския прощати и исцѣляти всяку страсть и недуги“ [2]).

Это показаніе характеристично: св. Георгій, также одинъ изъ излюбленныхъ народомъ святыхъ, Юрій змѣеборецъ, волчій пастырь, свидѣтельствуетъ человѣку, что Борисъ и Глѣбъ по *преимуществу* цѣлители недуговъ въ русской землѣ. Онъ отклоняетъ отъ себя исцѣленіе своего чтителя, отсылая его къ врачамъ по преимуществу, какъ бы русскимъ Аҫвинамъ. Въ отказѣ св. Георгія слѣдуетъ видѣть наивную черту народнаго убѣжденія, распредѣлявшаго между излюбленными святыми роли древнѣйшихъ божествъ. На Юрія были перенесены аттрибуты и значеніе благодѣтельнаго солнечнаго божества, соотвѣтствующая Индрѣ, Одину или Аполлону, на братьевъ-князей — черты древнихъ близнецовъ, врачей между богами (devānām bhišağau).

Не менѣе характеристиченъ разсказъ одной женщины, исцѣленной князьями.

[1]) Изданіе Срезневскаго, столбецъ 38.
[2]) Тамъ же, ст. 80.

„Въ единъ же отъ дній ишедъшю ми нѣкоего ради орудія въ градъ, и сѣдъщю ми на единомъ мѣстѣ, и се пришедъши нѣкая жена сѣде близъ мене, ея же нѣсмь зналъ даже и донынѣ. Повѣдаше бо ся изъ иного града пришедши, яко отъ Бога подвижема. Повѣда ми яже о святою и о святемь отци Николѣ и о блаженую страстотерпцю Борисѣ и Глѣбѣ, еже нынѣ азъ повѣдѣ вамъ“ [1]). Слѣдуетъ разсказъ женщины, изъ котораго узнаемъ, что ее постигло суровое наказаніе за несоблюденіе праздника св. Николы. Когда она, вмѣсто того, чтобъ идти въ церковь, работала дома въ Николинъ день, „се внезапу *възъѣхаша тріе мужи на дворъ ея въ бѣлахъ ризахъ... и бѣ единъ старъ, а два уна обаполъ его*, иже глаголаста ей: о жено! како смѣ прѣобидѣти отца нашего Николу, въ день его дѣлающи, въ церковь *его* не идущи“. Жена оправдывалась бѣдностью и спѣшной работой, но старецъ сказалъ обоимъ молодымъ: „что глаголѣта къ ней, нъ размещита храмъ о ней“. Молодые разобрали избу ея до половины, а старый, взявъ ее за правую руку, „изверже ю вонъ изъ храма и бысть яко мертва“. Въ такомъ состояніи оцѣпенѣнія находилась женщина до Великаго поста. На мясопустной недѣлѣ ее принесли въ церковь св. Николы, гдѣ, послѣ молитвы надъ нею, она очнулась и попросила ѣсть. Но полнаго исцѣленія не далъ ей разгнѣванный святой. Три года хворала женщина и наконецъ обратилась къ святымъ Борису и Глѣбу. Разъ, когда она спала предъ дверьми ихъ церкви, былъ ей дивный сонъ: изъ храма вышли святые братья, подошли къ ней и сказали: перекрестись! Она отвѣчала: „господина моя, видита рука моя десная суха есть и како могу прекреститися“. Тогда одинъ изъ нихъ взялъ ее за сухую руку и хотѣлъ что-то сказать; но въ это время женщина проснулась, разбуженная приходомъ пономаря. Рука ея попрежнему осталась сухою. Исцѣленіе послѣдовало только въ церкви во время чтенія Евангелія. Когда еще во время заутрени она молилась

[1]) Изданіе Срезневскаго, ст. 35.

въ притворѣ церковномъ, вдругъ изъ ушей ея выпали золотыя кольца (серьги) и покатились къ ракѣ святыхъ. Кольца были отданы нищимъ. Затѣмъ сухая рука начала сильно болѣть, такъ что женщина отъ боли хотѣла выйти изъ церкви, но ее не пустили. Наконецъ при чтеніи Евангелія съ ея шеи спала повязка, поддерживавшая руку, и рука оказалась исцѣленною.

Въ этомъ разсказѣ женщины отмѣтимъ нѣкоторые народные взгляды. Святые, какъ древніе боги, представлялись живущими въ храмахъ, имъ посвященныхъ: такъ оба юноши укоряютъ женщину, что она нейдетъ въ храмъ св. Николы въ день его празднества, а святые Борисъ и Глѣбъ выходятъ къ ней изъ церкви, гдѣ покоятся ихъ мощи. Затѣмъ между святыми существуетъ извѣстная іерархія: св. Никола властительный старецъ, свв. Борисъ и Глѣбъ называютъ его отцомъ и исполняютъ его приказанія.

Что подъ двумя юношами, въѣхавшими во дворъ, сдѣдовательно всадниками, должно разумѣть Бориса и Глѣба, видно изъ другаго пересказа того же чуда въ Сказаніи Іакова [1]). Здѣсь прямо говорится: „и внезапу явистася ей святая страстотерпца прѣтяща ей и глаголюща: по что тако твориши въ день отця нашего Николы? се ти створивѣ казнь“ и т. д.

Итакъ святые князья рисовались воображенію народа юными всадниками и этотъ образъ ихъ особенно ярко выставленъ въ описаніи чуда о избавленіи нѣкоторыхъ узниковъ изъ темницы.

Чтеніе Нестора [2]) не сообщаетъ, кто посадилъ узниковъ въ погребъ. *Сказаніе* же говоритъ, что это былъ князь Святополкъ [3]). Вотъ нѣкоторыя подробности этого событія: сидя въ погребѣ, узники начали молить обоихъ святыхъ, каясь въ прегрѣшеніи своемъ „и во едину нощь молящемъся имъ, и се внезапу открыся покровъ узници

---

[1]) Изданіе Срезневскаго, столб. 78.
[2]) Ibid. столб. 30.
[3]) Ibid. ст. 81.

и свѣтъ восія въ ней. Они же въздѣвше очи свои, ти видѣша святою на *росну коню* и отрока предъ ними свѣщю держаща, и ужасни бывше, падъше поклонишася има. Святая же глаголаста къ нимъ: не боитеся, вѣ бо есвѣ Борисъ и Глѣбъ, сю же призываете въ молитвѣ своей. И се нынѣ придоховѣ свободитъ васъ отъ скорби тоя, имъ же покаятеся о первомъ своемъ согрѣшеньи“. При этихъ словахъ оковы узниковъ спали, а святые исчезли [1]).

Можно положительно сказать, что образъ обоихъ всадниковъ на коняхъ, *окропленныхъ росою* (росныхъ) возводится къ языческому представленію близнечныхъ божествъ. Эта подробность, внесенная въ разсказъ Нестора, обойдена молчаніемъ въ пересказѣ *Сказанія*, гдѣ о внѣшнемъ видѣ Бориса и Глѣба ничего не говорится. Росистые кони — аттрибутъ боговъ ранняго утра: его нашли мы у Açвиновъ, которые называются въ ведійскихъ гимнахъ *владѣтелями росы* (dānunaspatī), или *медвяными* (mādvī), или везущими медъ (mādhuvāhanā) и у которыхъ бичъ каплетъ медомъ (kaçā madhumatī [2]). Почему у обоихъ князей *росные* кони, почему понадобилась эта повидимому не существенная черта—этого конечно не знали разскащики чуда, какъ не знаютъ въ народѣ, почему Кузьма и Демьянъ покровители курей. Эта черта, уже лишенная значенія, передавалась безъ повѣрки съ давнихъ временъ, когда дѣло шло объ Açвинахъ и зашла такимъ же путемъ въ преданіе о Борисѣ и Глѣбѣ, какъ *бѣлый* и *красный* конь въ старинныя изображенія свв. Флора и Лавра.

Что касается отрока со свѣтильникомъ, сопровождавшаго святыхъ братьевъ, то конечно это Георгій угринъ, любимецъ Бориса, убитый вмѣстѣ съ нимъ.

Между чудесами св. князей исцѣленіе нѣмаго и вмѣстѣ хромаго содержитъ также нѣкоторыя характеристическія подробности. Нѣмому хромцу нищему было видѣніе: свв. Борисъ и Глѣбъ вышли изъ церкви, подошли къ

---

[1]) Съ иными подробностями передается это чудо въ Сказаніи Іакова.
[2]) См. выше стр. 122.

нему, перекрестили и помазали ногу масломъ, вытягивая ее. Все это онъ видѣлъ какъ бы во снѣ, когда лежалъ безъ чувствъ въ домѣ, гдѣ былъ пиръ. Когда его положили передъ дверьми церковными, то всѣ видѣли, какъ нога выходила у него изъ колѣна и „въ единъ часъ възрасте нога его и бысть яко и другая" [1]). Затѣмъ онъ поднялся и, получивъ даръ слова, разсказалъ бывшее ему видѣніе.

Приводя нѣкоторыя чудеса изъ житія святыхъ братьевъ, мы отнюдь не желали бы, чтобы отсюда былъ сдѣланъ ложный выводъ. Мы желали только разъяснить, въ силу какихъ мотивовъ народная фантазія перенесла на Бориса и Глѣба нѣкоторыя черты древнихъ близнечныхъ боговъ. Для подобнаго перенесенія должны были существовать какія нибудь яркія, бросающіяся въ глаза, аналогіи. Только найдя двѣ три знакомыя черты, народъ могъ ухватиться за нихъ и добавить воображеніемъ другія, которыхъ не представляла христіанская дѣйствительность. Въ народѣ еще свѣжи были преданія о прежнихъ богахъ: какъ другіе народы и онъ имѣлъ представленіе о двухъ свѣтлыхъ, юныхъ богахъ, близнечныхъ братьяхъ, ѣдущихъ на дивныхъ коняхъ, богахъ, цѣлителяхъ всякихъ недуговъ, покровителяхъ коней и полевыхъ работъ. И вотъ этотъ народъ, едва знакомый съ нѣкоторыми истинами христіанства, узнаетъ о двухъ святыхъ братьяхъ: это два юные князя, звѣрски убитые, они исцѣляютъ хромыхъ и слѣпыхъ, церковь чтитъ ихъ какъ святыхъ, имъ воздвигаются храмы и т. д. Какъ же должно было это дѣйствовать на народное воображеніе? Не мудрено понять, что народъ долженъ былъ причислить новыхъ святыхъ къ тѣмъ, на которыхъ уже онъ прежде перенесъ черты древнихъ боговъ, долженъ былъ найти для нихъ соотвѣтствующее мѣсто въ своемъ двоевѣрномъ пантеонѣ, долженъ былъ опредѣлить ихъ отношенія, напримѣръ, къ змѣеборцу Юрію или *морскому* Николѣ. На физическій характеръ перваго мы уже указали выше; для поясненія

[1]) Ibid. столб. 35.

же значенія Николы, достаточно лишь нѣсколькихъ указаній. На Николу перенесено было языческое представленіе морскаго бога, такъ какъ въ житіи его разсказывается о чудесахъ, совершенныхъ имъ на морѣ. Въ сербской и болгарской пѣснѣ говорится, что при дѣлежѣ міра св. Николаю достались воды и броды [1]). На Руси онъ слыветъ помощникомъ и хранителемъ на водахъ, называется „морскимъ" и „мокрымъ" [2]) и въ былинѣ о Садкѣ является на днѣ морскомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Никола считается покровителемъ коней и Николинъ день (вешній) въ Бѣлоруссіи праздникъ конюховъ [3]): 9-го мая коней въ первый разъ выгоняютъ на *початку*. По бѣлорусской пѣснѣ:

А идзець-брядзець Святы Микола,
Святы Микола съ чистаго поля,
Уроси*у*ся, *у*мочи*у*ся — мокрошенекъ.
Прачистая Маць яго пытаиць:
„Святы Микола! гдзѣ жь ты бува*у*?
„Гдзѣ ты бува*у*, гдзѣ жь пробува*у*?"
— Прачистая Маць Богородзица!
— Я *у* честнаго мужа *у* Романичка
— Коній пасци*у* да запасава*у*,
— Я запаса*у*ши домо*у* пригоню,
— Я домо*у* пригоню, *у* хлѣ*у* загоню,
— *У* хлѣ*у* загоню, сло*у*цо зговору:
— Етому статку ни будзиць упадку
— Ни отъ мядвѣдзя, ни отъ нарову
— Ни отъ гада бѣгучаго,
— Ни отъ змѣя литучаго [4]).

По представленію болгаръ, Никола ходитъ по поверхности моря, какъ мы по землѣ; онъ добрѣе прочихъ святыхъ и никогда никому не дѣлалъ зла; зимній Никола пальцемъ стукнулъ ночь и она покатилась, т. е. начала умень-

[1]) Аѳанасьевъ — Поэт. возвр. I. 475.
[2]) Ibid. II. 215.
[3]) Даль — Пословицы, 984. Каравеловъ — П. Н. Быта Болгаръ, 223. Сахаровъ — Народный Дневникъ.
[4]) Шейна — Бѣлор. пѣсни, стр. 85.

шаться; онъ выше всѣхъ прочихъ святыхъ и „кога умре Господъ, то щатъ турнатъ Свѣти Никола на негово мѣсто“ [1]). Послѣднее мнѣніе встрѣчается, какъ извѣстно, кое гдѣ и на Руси. „Всѣмъ *богамъ* по сапогамъ, говоритъ наша пословица, а Николѣ болѣ, что ходитъ болѣ“. Это потому, что „отъ Холмогора до Колы — тридцать три Николы“. Другія пословицы: „на полѣ Никола *одинъ Богъ*“, „нѣтъ за насъ поборника супротивъ Николы“, „попроси Николу, а онъ скажетъ Спасу“ и т. п. свидѣтельствуютъ о высокомъ почетѣ, которымъ пользуется этотъ святой въ народѣ. Не входя въ подробности о Юрьѣ и Николѣ, замѣтимъ, что оба святые являются у народа смѣстниками древнихъ *высшихъ* боговъ и стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ полевыми работами. Поэтому особенно важно, въ какихъ отношеніяхъ къ этимъ высшимъ святымъ представлялъ себѣ народъ новыхъ юныхъ святыхъ. Отвѣтъ нашли мы выше въ разсказѣ слѣпца и женщины. По словамъ перваго, Юрій отказалъ ему въ исцѣленіи и самъ послалъ его къ святымъ Борису и Глѣбу, которымъ дана благодать цѣлебная въ землѣ русской; по разсказу второй — оба князя на коняхъ сопровождали св. Николу, называли его *отцомъ* и исполняли его приказанія. Эти слова даютъ намъ возможность заглянуть въ міровоззрѣніе простолюдина въ XII вѣкѣ, получить нѣкоторое понятіе о процессѣ прилаживанія новаго къ старому, совершавшемся въ то время, когда начинала распространяться слава о чудесахъ новыхъ святыхъ. Можно даже спросить себя, не представляла ли себѣ женщина обоихъ конныхъ юношей, называвшихъ Николу *отцомъ*, дѣйствительно его сыновьями? Едва ли такое мнѣніе не возможно въ народѣ, который думаетъ, что когда Господь Богъ умретъ, св. Никола сядетъ на его мѣсто; а выборъ именно св. Николы въ отцы двумъ дивнымъ юношамъ (Асвинамъ) нашелъ бы объясненіе въ томъ, что этотъ святой соотвѣтствуетъ морскому Посейдону. Вспомнимъ о связи

[1]) Каравеловъ, стр. 273.

Посейдона съ Деметрой Ἐριννύς, тождественной съ Saraṇyū, матерью индусскихъ Асвиновъ, о роли воднаго начала въ преданіяхъ о рожденіи близнецовъ, о Асвинахъ-Діоскурахъ, спасителяхъ на морѣ. Впрочемъ, если-бъ даже водяной элементъ былъ здѣсь ни при чемъ, все же между святыми св. Никола *высшій* святой, властительный *старецъ*, смѣстникъ верховнаго бога и уже потому всего скорѣе могъ быть выбранъ въ отцы близнецамъ, подобно ведійскому Вивасвату или греческому Зевсу.

Съ перваго взгляда мы не видимъ въ св. князьяхъ достаточно яркихъ аналогій съ языческимъ типомъ Асвиновъ-Діоскуровъ. Борисъ и Глѣбъ — двое изъ двѣнадцати сыновей: Асвины-Діоскуры близнецы и не имѣютъ, въ *основномъ преданіи* другихъ братьевъ; Борисъ и Глѣбъ были убиты — изъ Діоскуровъ убитъ одинъ братъ; о Борисѣ и Глѣбѣ народу ничего неизвѣстно, кромѣ смерти: преданія о близнечныхъ богахъ изображаютъ разные ихъ подвиги... Но если мы перенесемся на языческую точку зрѣнія простаго народа въ періодъ начала чествованія свв. Бориса и Глѣба церковью — травестія князей въ близнечныхъ боговъ намъ станетъ ясна. Они святые т. е. eo ipso боги по мнѣнію народа, ихъ двое, они юноши, они братья, они исцѣляютъ недуги. Этими пятью чертами они должны были немедленно вызвать представленія о божествахъ, которыхъ также двое, которые юны, братья и исцѣляютъ болѣзни. Опираясь на эти черты, фантазія начинаетъ работать и дорисовываетъ другія: святые юноши ѣдутъ на коняхъ верхами, кони ихъ покрыты росою, всадники сопровождаютъ старца Николу, своего отца (?) и т. п. Понятно, что какъ скоро на св. братьевъ князей были перенесены черты близнечныхъ боговъ, Борисъ и Глѣбъ стали смѣшиваться съ другими святыми, подвергнувшимися той же участи, съ конскими пастырями Фроломъ и Лавромъ и врачами-безсребренниками Кузьмой и Демьяномъ [1]).

[1]) Сказаніе о убіеніи свв. Бориса и Глѣба составляетъ одинъ изъ любимыхъ сюжетовъ нашихъ духовныхъ стиховъ. Нѣкоторыя черты этой народной пере-

Останавливаясь подробнѣе на этихъ святыхъ, какъ на смѣстникахъ древнихъ близнечныхъ боговъ, мы однако далеко не увѣрены, чтобы *только* на Бориса и Глѣба, Флора и Лавра, Кузьму и Демьяна были перенесены черты Діоскуровъ-Асвиновъ. Нѣкоторыя черты могли переходить по временамъ и на другихъ святыхъ, при удобномъ случаѣ, не прикрѣпляясь къ нимъ прочно и постоянно. Какъ роли отдѣльныхъ языческихъ боговъ не были строго выдержаны и области не размежеваны, напримѣръ въ ведійскомъ періодѣ, такъ и роли *народныхъ* святыхъ не

дѣлки не лишены интереса. Народъ не знаетъ, что у Владиміра было 12 сыновей. Стихъ упоминаетъ только трехъ братьевъ, между которыми Владиміръ подѣлилъ удѣлы. Старшій — Святополкъ, или иначе Светополшая князь, Святыпо́лки, Опо́рхала, Аполшій, Иполшій — посылаетъ двумъ младшимъ зло-писаніе:

„Братія мои вы любимые,
Святые князья вы благовѣрные!
Прошу я васъ да на пиръ къ себѣ,
Почестной вамъ пиръ пировати
И отца въ моемъ домѣ помянати“.

Мать останавливаетъ Бориса и Глѣба, подозрѣвая замыселъ Святополка:

„Чады вы мои да возлюбленныя,
Святые князья вы благовѣрные,
Два брата вы Бориса и Глѣба
Вы не ѣздите къ бо́льшему брату въ гости,
Къ старе́ньшему брату Святополку“ и т. д.

Братья не послушались матери, поѣхали къ Святополку:

Стареньшой братъ, Святополша князь,
Ни на что, злодѣй-варваръ, не возпрастъ,
Ни на плаканье, ни на рыданіе,
Ни на жалобное причитаніе.
Бориса взялъ копьемъ вружилъ (пронзилъ),
А Глѣба взялъ ножикомъ да зарѣзалъ.

Въ наказаніе за братоубійство Господь Богъ посылаетъ съ небесъ двухъ ангеловъ

„Со оружіемъ да со стипертомъ,
„Повелѣлъ Господь землю подъ нимъ подрѣзати,
„Подрѣзали, потресали,
„Скружилася вся вселенна,
„Быстъ синее море во́лны.
„Онъ думалъ, злодѣй, рай ему растворился,
„Онъ сквозь землю, вариваръ, провалился.

(См. Безсонова, Калѣки Перехожіе. I часть, вып. 3-й, стр. 625—669).

всегда различаются. Идея близнецовъ или вѣрнѣе двухъ союзныхъ, являющихся вмѣстѣ, боговъ могла найти выраженіе не въ одномъ типѣ Асвиновъ: въ гимнахъ Р. Веды часто являются соединенно по два и другія божества — Индра и Агни, Митра и Варуна, Сома и Пушанъ, Индра и Брихаспати и т. п. Двѣ три подобныя черты перенесенія признака Асвиновъ-Діоскуровъ укажемъ и въ славянскихъ представленіяхъ. Въ значеніи Асвиновъ, покровителей коней, являются не только Флоръ и Лавръ, но и другая пара: Михайло архангелъ и Егорій храбрый. Вотъ одинъ заговоръ отъ ногтя изъ собранія г-на Майкова: „стану я, рабица Божія, перекрестясь, пойду благословясь, изъ дверей въ двери, изъ воротъ въ ворота, въ востошну сторону, подъ красно солнце, подъ свѣтелъ мѣсяцъ, подъ утреню зарю Марію, подъ вечерну Маремьяну, ко Кіану морю, на Кіанѣ морѣ Златырь камень, святая апостольская церковь, въ апостольской церкви святъ престолъ, на святомъ престолѣ сидитъ Михайло архангелъ да Егорій Храбрый *съ тугими стрѣлами, со вострыми кнутами;* я, рабица Божія, подойду поближе, покорюся и помолюся; „Во еси ты, батюшка, Михайло архангелъ и Егорій Храбрый, бейте и стегайте *тугими стрѣлами, вострымя кнутами* двѣнадцать ногтей рыжова коня, стегайте его по ушамъ и по заушамъ, по глазамъ и по заглазамъ, по кожѣ и по закожѣ, по костямъ и по закостямъ, по гривѣ и по загривѣ, по хвосту и по захвосту, по копытамъ и по закопытамъ, по суставамъ и по засуставамъ, съ крови и съ сердца; батюшка Михайло архангелъ и Георгій Храбрый, выгоните нечистый духъ, двѣнадцать ногтей [1]).

Въ этомъ заговорѣ Юрій и Михаилъ вооружены между прочимъ *вострыми кнутами,* что̀ напоминаетъ бичъ (kaçā) Асвиновъ.

Въ болгарскихъ пѣсняхъ въ роли свадебныхъ боговъ являются Свети Петаръ и Никола. Мать, собирая сына подъ вѣнецъ, говоритъ:

[1]) Майковъ — Великорусскія Заклинанія, стр. 76. Ср. стр. 115 и слѣд. 117.

„Чтобы все, сынъ мой, было въ добрый часъ,
„Чтобы тебя два *ангела божіе* встрѣтили,
„Святой Петаръ и святой Никола,
„И пусть они будутъ твоими защитниками,
„А тѣмъ болѣе сегодня“ [1]).

Резюмируя все вышесказанное о народныхъ святыхъ, приходимъ къ убѣжденію, что слѣды чествованія Асвиновъ-Діоскуровъ еще до нашего дня сохранились въ низшихъ слояхъ народа. Является вопросъ, неужели этотъ культъ не обратилъ на себя вниманія какого нибудь лѣтописца, неужели нѣтъ нигдѣ указанія на языческихъ древнерусскихъ близнецовъ и древнія имена ихъ намъ останутся неизвѣстны. Миѳологи конца прошлаго и первыхъ десятилѣтій нынѣшняго столѣтія (Поповъ, Чулковъ, Кайсаровъ, Глинка), доведшіе число славяно-русскихъ боговъ до 57 и принимавшіе безъ провѣрки показанія Иннокентія Гизеля, немедленно указали бы на сыновей богини Лады, братьевъ Леля и Полеля, боговъ брачнаго веселія [2]). Но эти божества съ тѣхъ поръ утратили всякій кредитъ и считаются плодомъ праздныхъ измышленій любителей миѳологіи. Не знаемъ, кто первый высказалъ убѣжденіе, что Лель и Полель обязаны своимъ существованіемъ лишь припѣвкамъ *лелю, люли,* нѣкоторыхъ пѣсенъ, но это убѣжденіе можно считать въ настоящее время установившимся, а нѣкоторые, напримѣръ Терещенко, простираютъ тоже объясненіе и на Ладу [3]). Впрочемъ послѣднюю Аѳанасьевъ беретъ подъ свою защиту [4]), не упоминая при этомъ ничего о Лелѣ и Полелѣ, которыхъ имена связаны съ этой богиней. Рѣшаемся еще разъ пересмотрѣть этотъ вопросъ.

Существованіе Леля и Полеля основывали на слѣдующихъ словахъ „Синопсиса“: четвертый идолъ Ладо; сего

[1]) Каравеловъ — Памятники народнаго быта Болгаръ, стр. 274.
[2]) О богахъ, внесенныхъ этими миѳологами, см. Сахарова—Славяно-русская миѳологія, стр. 10 и слѣд.
[3]) Терещенко—Б. Р. Н. V. 56.
[4]) Аѳанасьевъ — Поэт. воззр. I. 227 и слѣд.

имѣяху бога веселія и всякаго благополучія, жертвы ему приношаху готовящіися къ браку, помощію Лада мняще себѣ добро веселіе и любезно житіе стяжати. Сія же мерзость отъ древнѣйшихъ ідолослужителей произыде, иже нѣкіихъ боговъ Леля и Полеля почитаху: ихъ же богомерзское имя и донынѣ по нѣкіимъ странамъ на сонмищахъ игралищныхъ пѣніемъ *лелюмъ полелюмъ* возглашаютъ. Такожде и матерь лелеву и полелеву Ладу поюще—Ладо, Ладо. И того ідола ветхую прелесть діавольскую на брачныхъ веселіяхъ руками плещуще и о столъ біюще воспѣваютъ“.

Составитель Синопсиса черпалъ свои свѣдѣнія о языческихъ богахъ изъ польскихъ историковъ, Кромера и Стрыйковскаго и въ послѣднихъ не трудно указать соотвѣтствующія мѣста. Такъ у Стрыйковскаго говорится [1]): Кастора и Поллукса, римскихъ божковъ чествовали, называя ихъ *Лелюсомъ* и *Полелюсомъ,* что еще и до настоящихъ временъ у Мазуровъ и Поляковъ на *бесѣдахъ мы явно слышимъ, когда подпивши восклицаютъ:* лелюмъ полелюмъ. Чествовали и мать лелеву и полелеву Леду, которую, по греческимъ баснямъ, Іовисъ богъ, преобразившись въ лебедя, сдѣлалъ беременною. Она снесла яйцо, изъ коего произошли Елена и близнецы Касторъ съ Поллуксомъ и затѣмъ были причислены къ богамъ. *Мужи и дѣвицы, старые и молодые, имѣли обычай на праздникъ тѣхъ боговъ собираться въ одно мѣсто для танцевъ и забавъ,* каковую сходку звали *Купалой,* преимущественно 25-го мая и 25-го іюня, что еще до нашихъ временъ на Руси и въ Литвѣ соблюдается, ибо скоро послѣ проводной недѣли (т. е. послѣ Ѳомина воскресенья) и до св. Іоанна Крестителя дѣвицы и женщины собираются для танцевъ и взявшись за руки — „Ладо, Ладо, Ладо мое“ — повторяютъ, воспѣвая въ память Леды или Ладоны (sic), матери Кастора и Поллукса; простые же люди не вѣдаютъ, откуда этотъ обычай пошелъ.

Матвѣй Стрыйковскій въ свою очередь нашелъ извѣстіе о Лелѣ и Полелѣ у Кромера, какъ показываетъ

[1]) Striykowski, Kronica, кн. 4-я, стр. 147 по изд. 1582 г.

сравненіе вышеприведеннаго мѣста съ слѣдующимъ у Кромера [1]): solitos enim viros et mulieres, senes et juvenes ad lusus et choreas pariter convenire in diebus, quos nos Pentecosten vocamus, eumque coetum Stado, quasi gregem vel armentum appellatum esse. Nec scio an hoc sit, quod Russi et Lituani choreas ducentes et manibus complodentes ingeminant etc. И далѣе: sunt qui his (sc. diis Polonorum) addunt Lelum et Polelum, *quos in conviviis et conpotationibus appellari adhuc audimus,* eosque Castorem et Pollucem esse autumant.

Сличая показанія этихъ историковъ, мы видимъ, во-первыхъ, что составитель Синопсиса взялъ яко-бы русскихъ боговъ Леля и Полеля прямо на прокатъ изъ польской миѳологіи; во-вторыхъ, что Лель и Полель считаются польскими историками богами на томъ основаніи, что у Поляковъ и Мазуровъ было въ обычаѣ на пирахъ пѣть пѣсни, въ которыхъ встрѣчались возгласы: *Лелюмъ, Полелюмъ.* Не трудно понять также, почему эти боги стали сыновьями Лады; эта комбинація основана единственно на звуковомъ сходствѣ Лады съ греческой Лэдой, матерью Кастора и Поллукса. Такимъ образомъ вопросъ о существованіи боговъ Леля и Полеля сводится къ тому, можно ли изъ припѣвки *лелюмъ полелюмъ* выводить, что это названіе божествъ или нѣтъ. Но еслибъ этотъ вопросъ и былъ рѣшенъ въ смыслѣ благопріятномъ для существованія божествъ, послѣднія все же не имѣютъ для насъ значенія, потому что нѣтъ доказательствъ тому, что они сыновья Лады и соотвѣтствуютъ близнечнымъ богамъ [2]).

Такимъ образомъ, какъ ни соблазнительна мысль найти древнія языческія имена славянскихъ Асвиновъ, мы должны отказаться отъ нея за отсутствіемъ какихъ бы то ни было историческихъ данныхъ. Для вопроса о славянскихъ Асвинахъ гораздо больше матерьяла даютъ современныя

---

[1]) Cromeri — De Origine et Rebus Gestis Polonorum, lib. III, p. 30, изд. 1589 г.

[2]) См. экскурсъ о Ладѣ въ концѣ этой главы.

народныя повѣрья о нѣкоторыхъ святыхъ, нежели лишенныя всякой критики соображенія Гизеля, Стрыйковскаго и проч.

Нѣкоторыя представленія объ Асвинахъ можно найти и въ народныхъ русскихъ сказкахъ, хотя мы далеки отъ мысли пользоваться сказками для заключеній о *славянской* миѳологіи. Нѣтъ сомнѣнія, что въ сказки могли проникать миѳическія представленія, какъ во всякую другую область народнаго творчества, но вопросъ о національности этихъ представленій, при современномъ состязаніи изученія литературы сказокъ, въ большинствѣ случаевъ не можетъ быть рѣшенъ. Среди русскихъ сказочныхъ мотивовъ мы находимъ часто нѣкоторыя черты несомнѣнно входящія въ циклъ сказаній о близнецахъ; но эти же черты оказываются въ соотвѣтствующихъ сказкахъ нѣмецкихъ, венгерскихъ индусскихъ и т. д. и потому лишены всякаго значенія для выводовъ о древне-русской миѳологіи.

Извѣстно, напримѣръ, что Діоскуры произошли изъ яйца, снесеннаго Лэдой; тотъ же мотивъ находимъ въ венгерской сказкѣ, разсказывающей про рожденіе двухъ златовласыхъ малютокъ изъ золотыхъ яицъ ворона: у одного изъ нихъ во лбу солнце, у другаго — звѣзда [1]); подобный же мотивъ содержитъ буддійская жатака, сообщаемая проф. Минаевымъ [2]). Отношенія между двумя

---

[1]) Штиръ, 7. Аѳанасьевъ — Поэтич. возвр. I, 536.

[2]) „Въ древности царь Brahmadatta въ Бенаресѣ не имѣлъ потомства. Разъ, гуляя въ своемъ саду, онъ заснулъ подъ однимъ деревомъ и проснувшись увидалъ на деревѣ гнѣздо птицъ, къ которымъ въ ту же минуту почувствовалъ нѣжность и приказалъ взять изъ гнѣзда яйца. Изъ гнѣзда достали три яйца, трёхъ различныхъ птицъ. Царь усыновляетъ ихъ: „Да будутъ они моими дѣтьми“, говоритъ онъ министрамъ, — „вы смотрите за ними хорошенько; когда же птицы выйдутъ изъ скорлупы, доложите мнѣ о томъ“. По прошествіи нѣкотораго времени вышелъ на свѣтъ птенецъ (самецъ); царь назвалъ его Vessantaro; затѣмъ явилась самка, которую назвали Kuṇḍalī, и наконецъ, послѣднимъ явился птенецъ-самецъ, названный ǧambuko. Царь о птенцахъ иначе не говорилъ, какъ мой сынъ или моя дочь. Министры стали надъ нимъ посмѣиваться. Царь испытываетъ мудрость своихъ птенцовъ. Предлагаетъ вопросы о томъ, какъ слѣдуетъ царствовать — старшему. Птенецъ отвѣчалъ съ великою разумностью; царь награждаетъ его званіемъ

близнечными братьями могли быть различны съ разныхъ точекъ зрѣнія: иногда они равны по силѣ и дружны, иногда одинъ сильнѣе другаго и безсмертенъ, другой слабѣе и смертенъ, одинъ кулачный боецъ, другой искусный возница, одинъ строитель городовъ, другой—дивный врачъ, иногда они воюютъ другъ со другомъ и притомъ за женщину, которая любитъ младшаго брата и т. п. Словомъ идея близнечныхъ боговъ могла развиваться до безконечности и прослѣдить всѣ узоры, вышитые по первоначальной канвѣ воображеніемъ отдѣльныхъ народовъ, задача въ высшей степени трудная. Не имѣя намѣренія предпринять подобной работы, мы укажемъ только на нѣкоторые мотивы въ русскихъ сказкахъ, относящіеся, на нашъ взглядъ, къ циклу сказаній о близнецахъ.

Въ одну изъ многочисленныхъ сказокъ о Иванѣ-царевичѣ, Змѣеборцѣ, вплетенъ слѣдующій мотивъ: Иванъ-царевичъ, побѣдивъ предварительно трехъ чудовищъ, измѣннически убитъ любовникомъ своей коварной матери, какимъ-то Паномъ Плѣшевичемъ. „Осталось у Ивана-царевича двое малыхъ сыновей; они бѣгали, играли, у бабушки-задворенки оконницу изломали. „Ахъ, вы, собачьи сыны! обругала ихъ бабушка-задворенка; зачѣмъ оконницу изломали?“ Прибѣжали они къ своей мамкѣ, стали ее спрашивать: почему де такъ неласково обзываютъ насъ? Отвѣчаетъ мать: „нѣтъ, дитятки! вы не собачьи сыны; былъ у васъ батюшко сильной и славной богатырь Иванъ-царевичъ, да убилъ его Панъ-Плѣшевичъ, и схоронили его во сырой землѣ“.—Матушка! дай намъ мѣшочекъ сухариковъ, мы пойдемъ — оживимъ нашего

военачальника (mahāsenagutta); за симъ царь призываетъ птенца-дочь и ей предлагаетъ тотъ же вопросъ, и послѣ ея разумныхъ отвѣтовъ, назначилъ её казнохранителемъ (bhāṇḍāgārika). Тотъ же вопросъ царь предложилъ и третьему птенцу, который разрѣшилъ его также удачно и сталъ военачальникомъ (senāpati). Три птенца послѣ этого исполняли царскія дѣла, и когда умеръ царь, народъ хотѣлъ выбрать Жамбука въ цари, но онъ, написавъ законы на золотой таблицѣ, удалился въ лѣсъ“. См. Журн. М. Н. П. 1876. Февраль, стр. 368. Братья въ этой сказкѣ соотвѣтствуютъ Кастору и Полидевку, сестра — Еленѣ.

батюшку. „Нѣтъ, дитятки! не оживить его вамъ“.—Благослови, матушка! мы пойдемъ. „Ну, ступайте; Богъ съ вами!“ Того часу дѣти Ивана-царевича срядились и пошли въ дорогу. Долго ли, коротко ли шли они—скоро сказка сказывается, не скоро дѣло дѣлается; попался на встрѣчу имъ сѣдой старичокъ: „куда вы, царевичи, путь держите!“ — Идемъ къ батюшкѣ на могилу; хотимъ его оживить. „Хотите, я помогу?“—Помоги, дѣдушка! „Нате, вотъ вамъ корешокъ; отройте Ивана-царевича, этимъ корешкомъ его вытрите да три раза перевернитесь черезъ него“. Они взяли корешокъ, нашли могилу Ивана-царевича, разрыли, вынули его, тѣмъ корешкомъ вытерли и три раза перевернулись черезъ него—Иванъ-царевичъ всталъ: „здравствуйте, дѣти мои малые! какъ я долго спалъ“. Воротился домой, а у Пана-Плѣшевича пиръ идетъ! какъ увидалъ онъ Ивана-царевича—такъ со страху и задрожалъ. Иванъ-царевичъ предалъ его лютой смерти“ [1]). Мальчики-богатыри, воскрешающіе отца, напоминаютъ обоихъ небесныхъ врачей.

Аçвиновъ напоминаютъ далѣе два молодца, которые выскакиваютъ изъ чудесной сумы и то угощаютъ всякими яствами, то палочными ударами [2]). Въ извѣстныхъ сказкахъ о третьемъ братѣ дуракѣ, послѣдній является владѣльцемъ чуднаго коня, сивки бурки, вѣщей каурки, который превращаетъ дурачка въ славнаго богатыря. Этотъ конь (Пегасъ) данъ ему *двумя молодцами*, являющимися вмѣстѣ съ конемъ неизвѣстно откуда и помогающими дурню во всѣхъ предпріятіяхъ [3]). Два молодца напоминаютъ Аçвиновъ, а дурень—индусскаго Педу, получившаго отъ близнецовъ коня, истребителя змѣевъ.

Къ той же категоріи относятся два чудные мальчика, съ мѣсяцемъ на лбу и звѣздами на затылкѣ, рожденные царицей въ отсутствіи царя. По проискамъ сестры ца-

[1]) Аѳанасьевъ—Нар. Р. С. V, № 53, стр. 269.
[2]) Аѳанасьевъ, II, № 18. Сказка „Двое изъ сумы“.
[3]) Аѳанасьевъ, II, № 28, стр. 90.

рицы, мальчиковъ убиваютъ и закапываютъ въ землю. На ихъ могилахъ выростаютъ два явора, одинъ съ *золотой*, другой съ *серебряной* вѣтвью. Яворы срублены, сожжены и пепелъ развѣянъ по дорогѣ, овца лизнула пеплу и родила двухъ барашковъ—на лбу по мѣсяцу на затылкѣ по звѣздѣ. Бараны зарѣзаны и съѣдены, но первая, покинутая царемъ, жена съѣла кишки и снова родила двухъ чудныхъ сыновей. Дѣло случайно обнаружилось и злую сестру постигаетъ заслуженная кара [1]).

Обычныя черты преданія о близнецахъ находимъ далѣе въ сказкѣ о двухъ Иванахъ — солдатскихъ сыновьяхъ.

Два Ивана ростутъ въ отсутствіи отца, который ушелъ неизвѣстно куда, становятся богатырями, пріобрѣтаютъ дивныхъ коней и оружіе и ѣдутъ на подвиги. По дорогѣ разъѣзжаются въ разныя стороны, давъ другъ другу по платку, по которому видно будетъ, если съ кѣмъ нибудь изъ нихъ случилось несчастіе. Одинъ скоро находитъ себѣ жену, Настасью прекрасную и становится царемъ. Другой совершаетъ подвигъ Персея, освобождаетъ царевну отъ змѣя и женится на ней. Между тѣмъ другой братъ попалъ въ бѣду: его проглотила вѣдьма, пользуясь тѣмъ, что при немъ не было дивнаго коня. Братъ по крови на платкѣ узнаетъ о гибели брата, ѣдетъ къ нему на помощь, заставляетъ вѣдьму изрыгнуть назадъ проглоченнаго и оживляетъ его живой водой, которую возитъ съ собою въ пузырькѣ. Затѣмъ братья снова разъѣзжаются [2]).

Отношеніе между братьями близнецами напоминаетъ дружбу между Касторомъ и Поллуксомъ. Одинъ изъ нихъ— солнечный богатырь въ родѣ Персея, Индры и т. п., другой (мѣсяцъ?), менѣе сильный, проглатывается демономъ мрака, умираетъ временно, какъ Касторъ, и возбуждается къ новой жизни.

Любопытный варьянтъ этой сказки, извѣстной у сербовъ (Српске нар. привовиј. Караджича, № 29), у Хо-

1) Аѳанасьевъ, III, сказка № 7. „Чудесные мальчики“.
2) Аѳанасьевъ, VII, № 39.

рутанъ (у Валявца, стр. 120 слѣд.) и у Нѣмцевъ („Die zwei Brüder“, въ Kinder-u. Hausmärchen, I, № 60) приводитъ Аѳанасьевъ изъ сборника Lud Ukraiński (I, 305—327) подъ заглавіемъ „Bajka o biednej dziewczynie i o odcisku stopy na skale“. Былъ когда-то человѣкъ и была у него наймичка, красная дѣвица. Разъ, когда ворочалась она съ поля, напала на нее сильная жажда; увидала она на дорогѣ двѣ ступни *полныя воды*, напилась и тотчасъ же почувствовала, что въ скоромъ времени будетъ матерью. Это были божьи ступни [1]). Наймичка родитъ двухъ сыновъ-близнецовъ; достигши семилѣтняго возраста, они отправляются странствовать. Оба пріобрѣтаютъ себѣ по пяти слугъ — звѣрей. У высокаго явора дороги расходятся и братья рѣшаютъ разъѣхаться, закопавъ подъ яворомъ бѣлое и красное вино [2]). „Если приключится мнѣ смерть, говоритъ старшій, то бѣлое вино покраснѣетъ, если съ тобою будетъ эта бѣда, то красное вино побѣлѣетъ“. Съ однимъ братомъ случаются обычныя въ сказкахъ событія: онъ убиваетъ змѣя, женится на царевнѣ и въ концѣ превращается въ камень чрезъ колдовство вѣдьмы. Другой братъ узнаетъ о его бѣдѣ по измѣнившемуся цвѣту его вина и ѣдетъ его спасать. Онъ пріѣзжаетъ въ царство брата, гдѣ весь народъ и царевна принимаютъ его за уѣхавшаго безъ вѣсти царевича: *такъ близнецы были сходны!* Желая развѣдать про судьбу погибшаго брата, онъ поддерживаетъ обманъ, три ночи ложится съ царевною спать на братнино ложе и кладетъ между собою и ею острый мечъ: „если я до тебя дотронусь—пусть меня мечъ убьетъ!“

Затѣмъ онъ ѣдетъ разыскивать брата, одолѣваетъ вѣдьму, превратившую его въ камень, оживляетъ его живой водой и возвращается съ нимъ къ его женѣ. Дорогой онъ въ шутку говоритъ спасенному, что три дня спалъ съ его

1) Вспомнимъ о присутствіи воднаго элемента при рожденіи близнецовъ.
2) Срав. бѣлаго и краснаго коня у Флора и Лавра, серебряную и золотую вѣтвь у яворовъ, въ предыдущей сказкѣ.

женою и братъ въ пылу гнѣва убиваетъ его. Наконецъ дѣло разъясняется и убитый снова оживленъ.

И въ этой сказкѣ черты преданій о близнецахъ очень ярки: братья близнецы похожи другъ на друга, какъ двѣ капли воды; одинъ женится и погибаетъ, другой спасаетъ его и *спитъ* съ его женою; ссора происходитъ за женщину, которая соотвѣтствуетъ ведійской Sūryā или греческой Еленѣ.

Упомянемъ еще сказку о Иванѣ-царевичѣ и Бѣломъ Полянинѣ [1]), гдѣ помощникомъ солнечнаго богатыря является бѣлый богатырь, вѣроятно бѣлый мѣсяцъ. Сказка полна самыхъ избитыхъ мотивовъ и только личность Бѣлаго Полянина придаетъ ей нѣкоторую оригинальность. Бѣлаго Полянина превозносятъ сестры Ивану-царевичу: „Ахъ ты храбрый воинъ! чего убоялся? Какъ же Бѣлый Полянинъ воюетъ съ бабой-ягою, золотою ногою, тридцать лѣтъ съ коня не слѣзаетъ, роздыху не знаетъ?“ Иванъ отправляется искать этого богатыря по всему свѣту и послѣ долгихъ поисковъ узнаетъ о его мѣстопребываніи *отъ кривой волчицы*. „Какъ мнѣ его не знать, говоритъ она, коли я при немъ завсегда живу: онъ войска побиваетъ, а я мертвымъ трупомъ питаюсь“. Царевичъ находитъ Бѣлаго Полянина спящимъ въ шатрѣ и ложится рядомъ съ нимъ. Слѣдуетъ бой, въ которомъ Иванъ остается побѣдителемъ, и Бѣлый Полянинъ проситъ пощады: „не дай мнѣ смерть, дай животъ! Назовусь твоимъ меньшимъ братомъ, вмѣсто отца почитать буду“. Затѣмъ оба отправляются добывать красавицу, дочь бабы-яги. Иванъ спускается въ подземное царство, а Полянинъ ждетъ его съ канатомъ у отверстія [2]). Красная дѣвица добыта и уступлена Бѣлому Полянину Иваномъ, который отправляется искать себѣ другую невѣсту. Оставляя въ сторонѣ всѣ обычныя подробности сказки, повторяющіяся въ сотнѣ другихъ, обратимъ вниманіе только на личность Бѣлаго

---

[1]) Аѳанасьевъ, VII, № 7.

[2]) Срав. Тезея и Пейритоя, отправляющихся въ аидъ за Персефоной.

Полянина. Это, повидимому, *бѣлый* лунный богатырь, помощникъ *краснаго*, солнечнаго. Какъ и послѣдній, онъ воюетъ съ силами мрака, съ бабой-ягою. Въ солнечномъ героѣ онъ признаетъ старшаго, болѣе свѣтлаго, брата, которому уступаетъ въ силѣ и блескѣ. Въ близкихъ отношеніяхъ къ Бѣлому богатырю стоитъ кривая волчица (ночь?), напоминающая римскую и греческую (Лэто). Наконецъ оба богатыря отправляются вмѣстѣ добывать красавицу, зарю (?) и она достается бѣлому мѣсяцу, какъ Марпэсса досталась Идасу [1]), или Сурья лунному Сомѣ. Солнечный богатырь отправляется въ дальнѣйшее странствованіе, въ концѣ котораго соединяется съ другою красавицей, вечерней зарею (?). Дружескія отношенія между обоими богатырями смѣняются враждебными въ другой сказкѣ [2]). Бѣлый Полянинъ злоупотребляетъ довѣріемъ краснаго и погибаетъ отъ его руки. Причина ссоры добытая женщина, которая не можетъ быть женою обоихъ, какъ Сурья въ Р. Ведѣ жена обоихъ Аҫвиновъ.

Отклоняя отъ себя вопросъ о происхожденіи этихъ сказокъ и ихъ восточныхъ и западныхъ родичахъ, мы привели ихъ исключительно съ цѣлью показать, что отдѣльныя черты изъ цикла Аҫвиновъ-Діоскуровъ попадали въ народныя сказки, вставляясь при удобномъ случаѣ въ другіе сюжеты. Существованіе подобныхъ мотивовъ въ русскихъ народныхъ сказкахъ конечно не можетъ служить ни малѣйшимъ доказательствомъ существованія культа близнечныхъ божествъ въ языческой Руси. Но этотъ культъ и не нуждается въ подобныхъ доказательствахъ, такъ какъ продолжается въ народѣ и до сего дня.

Отдѣльныя черты миѳа Аҫвиновъ и на почвѣ Индіи принимали сказочный характеръ и близнечныхъ боговъ, въ человѣческихъ образахъ, не трудно найти въ индусскихъ эпическихъ поэмахъ; но эти черты имѣютъ для насъ не бо́льшее значеніе, нежели приведенныя выше сказки.

---

[1]) См. выше стр. 245.

[2]) Аѳанасьевъ, V, № 54.

Напримѣръ мотивъ о двухъ любящихъ братьяхъ и женѣ одного изъ нихъ находимъ въ Рамаянѣ въ образахъ Рамы, Лакшманы и жены перваго красавицы Ситы; мотивъ двухъ враждующихъ за женщину братьевъ—въ эпизодическомъ преданіи Маһабһараты о близнецахъ великанахъ Сундѣ и Упасундѣ. Напомнимъ вкратцѣ исторію послѣднихъ. Въ Маһабһаратѣ эту исторію разсказываетъ Нарада въ назиданіе пяти братьямъ Пандавасамъ, женатымъ на одной женѣ—Драупади. Сунда и Упасунда были родные братья, близнецы, необыкновенной силы. Опасаясь ихъ могущества, боги послали имъ нимфу Тилоттаму, чтобъ поселить раздоръ между братьями. Дѣйствительно оба предъявляютъ на нее права, ссорятся, дѣло доходитъ до боя и, обладая равною силою, братья убиваютъ другъ друга [1]). Въ пересказѣ этого преданія въ Гитопадеçѣ (IV, сказка 8) оба великана выпрашиваютъ себѣ у Парамеçвары его жену богиню Парвати, заручавшись его необдуманнымъ обѣщаніемъ исполнить всякую ихъ просьбу. Въ стихотворномъ изложеніи въ сборникѣ Сомадевы [2]) Sunda и Upasunda называются *асурами* и Браһма, съ цѣлью соблазнить ихъ, посылаетъ имъ Тилоттаму. Замѣтимъ, что имя Sunda, о смыслѣ котораго можно судить по прилаг. имени sundara — прекрасный, встрѣчается въ Маһабһаратѣ между именами солнечнаго божества Вишну [3]). Изъ этого пожалуй можно вывесть что Upasunda, его братъ, мѣсяцъ. Нимфа Тилоттама (Tilottamā) соотвѣтствуетъ богинѣ Парвати (Pārvatī) т. е. горной, одному изъ эпитетовъ Дурги, жены бога Çивы. Tilottamā называется также одно изъ олицетвореній Dākšāyaṇī (дочери Дакши), отождествляемой иногда съ созвѣздіемъ Rohiṇī, любимой женою луннаго бога Сомы. Такимъ образомъ имена дѣйствующихъ лицъ этой легенды указываютъ на ея миѳическую подкладку.

---

1) Этотъ эпизодъ существуетъ въ нѣмецкомъ переводѣ Боппа. См. также Bohlen, Das alte Indien, II, 366.

2) Kathā Sarit Sāgara, taraṅga 15; ст. 135 слѣд. изд. Brockhaus'a.

3) См. С.-Петерб. словарь s. v. Sunda.

Сохранили-ли преданія Эрана воспоминаніе объ Аçвинахъ?

На этотъ вопросъ можно отвѣтить и да и нѣтъ, смотря по той или другой его постановкѣ. Если мы будемъ искать въ религіозной системѣ Заратһустры двухъ юныхъ всадниковъ, боговъ ранняго утра, посылающихъ росу, сопровождающихъ солнцеву дочь, цѣлителей недуговъ и хранителей на морѣ,—то такихъ Аçвиновъ мы конечно не найдемъ въ Зендавестѣ. Было время, когда обоихъ ведійскихъ Аçвиновъ зендологи указывали въ açpinā yavīnō, словахъ, встрѣчающихся раза три въ зендскихъ текстахъ; но въ настоящее время эти мѣста толкуются иначе и Шпигель [1]) доказалъ, что açpinā не имѣетъ ничего общаго съ açvinā [2]).

Если-же мы поставимъ вопросъ шире, если мы спросимъ, были-ли у эранцевъ преданія о двухъ дивныхъ братьяхъ, изъ коихъ одинъ отличался блескомъ, храбростью, силой, другой—хитростью, искусствомъ и богатымъ развитіемъ духовныхъ силъ, братья, въ которыхъ развиты отдѣльныя черты безразличной пары Аçвиновъ, словомъ, есть ли слѣды существованія идеи близнечныхъ боговъ на почвѣ Эрана,

---

1) Avesta, Commentar, II, 322.

2) Açpināča yavīnō встрѣчается во 2-мъ sīrozah, 7, (yt, 2, 8), въ слѣдующей обстановкѣ: ameretātem amešem çpeñtem yazamaidê — fšaoni vāthwa yazamaidê—açpināča yavīnō yazamaidê—gaokerenem çūrem mazdadhātem yazamaidê: „мы славимъ амшаспанда Амеретатъ, мы славимъ тучныя стада—мы славимъ приращеніе хлѣбовъ (изобиліе жатвъ), мы славимъ Гаокерену, могучаго, созданнаго Маздой". Шпигель переводитъ: Die Fettigkeit. welche auf Heerden Bezug hat preisen wir. Das Getreide, das auf die Pferde Bezug hat, preisen wir. (Avesta—Uebers. III, 36) Justi: wir preisen Fettigkeit und Heerden, die Getreidefrüchte der Pferde etc. (См. Handbuch s. vv. fšaoni и açpena). Мы остановились на переводѣ Darmesteter'a (Haurvatāṭ et Ameretāṭ p. 25 и слѣд.). Хотя зендологи и расходятся въ толкованіи формъ и смысла отдѣльныхъ словъ, но дѣло идетъ уже не объ Аçвинахъ, отъ которыхъ они давно отказались, а о формѣ и происхожденіи имени прилагат. açpinā. Justi и Spiegel выставляютъ основу açpena и производятъ это слово отъ açpa—конь (auf die Rosse bezüglich). Darmesteter исходитъ изъ темы açpin, которую производитъ отъ предлога ā и корня çpin=çpen, побочнаго вида корня çu—тучнѣть, рости. [Неріосенгъ переводитъ—upačitim dhānyānām т. е. скопленіе зерноваго хлѣба].

то на такой вопросъ отвѣтъ будетъ утвердительный. Древніе боги Эрана получили въ народныхъ преданіяхъ историческую окраску: они стали земными царями, царствовавшими въ глубокой древности, устроителями культуры, основателями городовъ; но, стирая позднѣйшія черты, устраняя историческую обстановку, мы получаемъ тѣхъ же *природныхъ* боговъ, которые чествовались у всѣхъ индоевропейскихъ народовъ.

Во главѣ такихъ боговъ, ставшихъ впослѣдствіи историческими лицами, стоитъ личность, уже знакомая намъ изъ ведійской миѳологіи. Это древнее солнечное божество Vivasvat, отецъ Ямы и Ями и обоихъ Асвиновъ. Эранскія преданія, развѣнчавъ древняго бога, сдѣлали Vîvaṅhvaṅṭ'а *первымъ* человѣкомъ, почитавшимъ бога Haoma, ведійскаго Soma. За то, что онъ первый среди людей выжималъ сокъ растенія для религіозныхъ церемоній, у него родился могучій сынъ, блестящій Јима (Jima khšaêtô), въ царствованіе котораго не умирали люди и скотъ, не высыхали воды и деревья, не оскудѣвала пища, не было ни холода, ни зноя, ни старости, ни смерти, ни зависти, созданной дэвами [1]). Въ Јимѣ уже давно ученые узнали ведійскаго Яму, въ эранской окраскѣ [2]), въ роли семитическаго Адама въ земномъ раю и вмѣстѣ Ноя, спасеннаго при потопѣ. Подробное сличеніе ведійскихъ преданій о Ямѣ съ эранскими о Јимѣ выяснило бы первоначальную арійскую основу этого божества, а также спеціальныя индоэранскія наслоенія; но, посвящая этому вопросу отдѣльную главу въ дальнѣйшихъ „Очеркахъ миѳологіи", здѣсь замѣтимъ только, что и эранскій царь Јима сводится къ представленію солнца въ періодѣ его весенняго и лѣтняго

---

[1]) Jaçna IX, 13. Переводъ этой замѣчательной главы см. у Spiegel'я, Avesta etc. II, 68 и слѣд. Коссовича—Четыре статьи изъ Зендавесты и Decem Zendavestae Excerpta (1865) p. 3 и слѣд.

[2]) См. Roth'a—Die Sage von Feridun in Indien u. Irān, въ Zeit. d. D. M. G. II, 216 и слѣд.; Windischmann'a—Ursagen der arischen Völker, въ Abhandl. d. K. Bair. Akad. d. Wiss. VII, 1-й отд. Westergaard'a—въ Ind. Studien, III, p. 402 и слѣд.

блеска и силы, въ періодѣ его благодѣтельнаго дѣйствія на природу. Солнечный характеръ царя Јимы проглядываетъ ярко во многихъ чертахъ: онъ сынъ разсвѣта (Vîvaṅhvaṅṭ—отъ vi—vaṅh =vas), носитъ эпитетъ *прекраснаго* по преимуществу (çrīra [1]), обладаетъ золотыми орудіями [2]), называется постоянно *свѣтлымъ, блистательнымъ* (khšaêta [3]) и этотъ эпитетъ принадлежитъ именно солнцу (hvare [4]). Онъ строитъ, по внушенью Аhурамазды, жилище, укрѣпленное и защищенное отъ снѣга и дождей (vara), въ которомъ спасаетъ сѣмена всего живаго міра и это эранское сказаніе соотвѣтствуетъ сказанію о потопѣ. Јима является въ роли еврейскаго Ноя, халдейскаго Сиситhруса (Ксисутhроса), индійскаго Ману и, подобно этимъ личностямъ, олицетворяетъ солнце, погружающееся въ воды ежедневно или скрывающееся въ дождевыхъ тучахъ въ періодѣ дождей [5]). Какъ всякій солнечный герой, Јима не можетъ вѣчно стоять на одинаковой высотѣ: онъ склоняется, падаетъ, лишается блеска и этотъ блескъ, покидая его, переходитъ на другія солнечныя личности, сначала на Митhру [6]), потомъ на Тhраетаону, убійцу змѣя Даhаки и наконецъ на Кереçаçпу, самаго сильнаго изъ людей. Солнечный характеръ этихъ личностей, особенно Митhры [7]), доказываетъ, что и Јима воплощеніе ежедневной и годичной судьбы солнечнаго божества.

Этому Јимѣ, солнечному брату, не трудно найти луннаго брата, соотвѣтствующаго лунному асвину, въ лицѣ Такhмо-урупы (впослѣдствіи Тахмурафа). Виндишманнъ собралъ всѣ свидѣтельства литературы Парсовъ объ этой

---

[1]) Vendidad—Fargard II, 2.

[2]) Ibid. 7.

[3]) Vd. II, 43, Jt. 19, 31, 10, 143; Vd. XIX, 132. Yt. 19, 35.

[4]) Jt. 3, 49. Эпитетъ khšaêta съ теченіемъ времени сливается съ обоими именами, ср. Джемшидъ и Хуршидъ—изъ Jimô khšaêtô и Hvare khš.

[5]) См. Изслѣдованіе Fr. Lenormant'a, Le Déluge et l'épopée babylonienne, въ его Premières Civilisations, стр. 77.

[6]) Zam. Y. 33 и слѣд.

[7]) См. о первоначальномъ значеніи Митhры нашу статью Arijsky Mitra a Slovansky mír въ časop. Musea Král. českého, 1874, p. 319—342.

личности, которую онъ называетъ однимъ изъ самыхъ загадочныхъ образовъ эранскаго эпоса [1]). Имя *Takhma*— отъ корня tak—*теч-ь, бѣжать*, значитъ *быстрый, сильный, крѣпкій* (наприм. vâtô takhmō. Vd, XIX, 45, быстрый вѣтръ), *urupa* сближаютъ со словомъ *urupi*, обозначающимъ какую то породу собакъ, потому что *urupi* сопровождаетъ слово çpā (инд. çvan) собака [2]), и животному urupis придаются острые зубы [3]). Юсти сравниваетъ urupi съ бухарск. rūbāh, цыган. ruv—волкъ, курдск. rūvi—лисица и нѣк. др. [4]). Позднѣйшая традиція Парсовъ видитъ въ urupis'ѣ ла́сочку [5]). Не касаемся здѣсь этимологіи этого слова, потому что она не рѣшитъ вопроса, означаетъ ли *urupis* собаку или волка [6]): корень *rup*—драть—удобенъ для обозначенія всякаго дикаго звѣря. Для нашей цѣли достаточно знать, что *urupis* животное, причисляемое Зендавестой къ собакамъ, хотя это родовое названіе понимается въ ней гораздо шире, нежели въ нашихъ зоологіяхъ.

Другой эпитетъ богатыря Тахмурафа azinavañṭ [7]) Виндишманнъ [8]) сближаетъ съ санскрит. aǧina—шкура, такъ что azinavañṭ значитъ „одѣтый въ шкуру". Это сближеніе было бы весьма возможно, еслибъ самое слово azinavañt не подвергалось сомнѣнію. Дѣло въ томъ, что въ одномъ изъ трехъ мѣстъ, гдѣ оно встрѣчается (yt. 23, 2), оно возстановлено коньектурой Westergaard'а изъ рукописныхъ чтеній—zénañhutem, zinañhutâm и zaênañhuhañtem. Послѣдній изъ варьянтовъ, по мнѣнію Юсти, предполагаетъ скорѣе слово zaênañhuñtem (винит. пад. отъ zaênôñhvañṭ—вооруженный), такъ что слова—zaênañhuñtem bavâhi yatha

[1]) См. Zoroastrische Studien, стр. 196 и слѣд. Ср. также Шпигеля—Avesta etc. III, LVI, Justi—s. v. urupan.

[2]) Напримѣръ, çpā urupis, Vd. V, 108, aêšô çpâ yô urupis, Vd. V, 109.

[3]) Vd. XIII, 48, urupâis tižidâtahê.

[4]) Handbuch der Zend-Sprache s. v.

[5]) Spiegel, въ Zeit. XIII, p. 368.

[6]) Отсылаемъ къ Spiegel'ю l. c. p. 368.

[7]) См. Yt. 23, 2: azinavañtem bavāhi yatha Takhmô urupa; Yt. 19, 28: Takhmem urupa azinavañtem; cp. yt. 15, 11.

[8]) Zoroastr. Studien, 197.

Takhmô-urupa могутъ означать: *будь вооруженъ, подобно Тахмурафу*. Быть можетъ, вообще нужно измѣнить azinavañṭ въ zaênôñhvañṭ, потому что и въ позднѣйшей литературѣ Тахмурафъ носитъ эпитетъ *вооруженнаго* [1]). Виндишманнъ находитъ въ Takhmô-urupa azinavâo значеніе „der starke Fuchsfellbekleidete", но въ виду неопредѣленности обоихъ словъ urupi и azinavañṭ сказать что нибудь положительное нѣтъ возможности. Можно только констатировать фактъ, что одна миѳич. личность глубокой древности получила эпитетъ какого то животнаго, отличающагося быстротой; но ближайшихъ намековъ на свойства этой личности въ ея названіи и эпитетахъ найти нельзя.

Что же извѣстно о Тахмурафѣ изъ эранскихъ преданій?

Въ Зендавестѣ находимъ только краткій намекъ на миѳъ о Такмо-Урупѣ въ Рамъ-Яштѣ (12): Т. обращается къ воздуху (Rāma qāçtra) съ слѣдующей просьбой: „дай мнѣ, о воздухъ, вѣющій на верху! поразить всѣхъ дэвовъ и людей, всѣхъ колдуновъ и *пайрикъ* (вѣдьмъ—пэри), (дай мнѣ) ѣздить на Анро—Майньюсѣ, укрощенномъ въ образѣ коня, тридцать лѣтъ вокругъ обоихъ предѣловъ земли" [2]). Изъ другаго мѣста [3]) узнаемъ, что Т. владычествовалъ надъ землей, дэвами, людьми, колдунами, пайриками и др., что онъ поражалъ ихъ и ѣздилъ на Анро-Майньюсѣ впродолженіе тридцати лѣтъ. Оба мѣста намекаютъ на одно и тоже преданіе, болѣе подробно сохранившееся въ позднѣйшей литературѣ. *Минокһардъ* прибавляетъ къ преданію о ѣздѣ Т—а на Ариманѣ другое, заключающееся въ томъ, якобы Т. открылъ семь видовъ письма, сокрытыхъ Ариманомъ [4]). Фирдоуси развиваетъ оба преданія съ бо́льшей подробностью. У него Tahmuraf называется

[1]) Напримѣръ въ Muǧmil ut tewarikh, Journ. Asiatique 1841, févr. p. 166. См. Justi s. v. azinavañṭ.

[2]) Dazdi mê vayô yô uparô-kairyô yaṭ bavâni aiwi-vanyâo vîçpê daêva mašyâča vîçpê yâtavô pairikâoçča yaṭ barâni añrem mainyûm framitem açpahê kehrpa thriçatem aiwi-gamanām va pairi zemô karana.

[3]) Jašt 19, 28, 29.

[4]) Windischmann, o. c. p. 201. Spiegel, Parsi Grammatik, pp. 135 и 149,

сыномъ Hušeng'а (зенд. Haošyaňha). Вступая на престолъ, онъ объявляетъ, что разрушитъ все злое и силу *дивовъ*. Онъ первый стрижетъ овецъ и приготовляетъ изъ шерсти одежду. Онъ приручаетъ животныхъ и укрощаетъ даже дикихъ звѣрей, шакаловъ, леопардовъ... Онъ околдовываетъ Ahriman'а, обращаетъ его конемъ и объѣзжаетъ на немъ весь свѣтъ. Во время его отсутствія *дивы* возмущаются и ведутъ противъ него войско; но двѣ трети *дивовъ* связываетъ онъ чарами, а треть поражаетъ булавой. Они просятъ пощады и изъ благодарности открываютъ ему тридцать видовъ письма [1]). Дальнѣйшее дополненія преданіе представляетъ одинъ Rivâiet [2]), помѣщенный у Шпигеля [3]): Ариманъ ищетъ средства избавиться отъ ѣздящаго на немъ Тахмурафа; отъ жены послѣдняго онъ узнаетъ, что при ѣздѣ Тахмурафъ испытываетъ страхъ только въ одномъ мѣстѣ надъ горой Alburǧ (Эльбрусъ), и вотъ, проѣзжая надъ этимъ мѣстомъ, Ариманъ сбрасываетъ всадника и проглатываетъ его. ˇGim (Jима), *братъ* Тахмурафа, извлекаетъ его изъ тѣла Аримана, притворившись согласнымъ на пэдерастію. Виндишманнъ находитъ намекъ на послѣднее сказаніе и въ Зендавестѣ, именно въ одномъ фрагментѣ, вставленномъ въ фаргардѣ II, 6 и выпущенномъ въ текстѣ Шпигеля [4]).

Muǧmil (Jour. As. 1841. XI, p. 279), только сокращаетъ сказанія Фирдоуси, прибавляя нѣкоторыя черты, якобы Тахмурафъ научилъ людей охотѣ за звѣрями и построилъ замокъ Мерва, крѣпость Вавилона, Гирдабада, 7 городовъ Мадаина, города Mahrin и Sarvieh и г. Балкъ (древ. Бактру). Гамза Испаганскій относитъ къ царствованію Тахмурафа введеніе идолопоклонства и вмѣстѣ возникновеніе Сабизма

---

[1]) Windischmann, o. c. p. 201 и слѣд.

[2]) Rivâiet соотвѣтствуетъ нашему выраженію цитата. Въ литературѣ Парсовъ риваеты представляютъ мнѣнія извѣстныхъ духовныхъ лицъ (десторовъ) о нѣкоторыхъ религіозныхъ вопросахъ. Языкъ риваетовъ новоперсидскій.

[3]) Einleitung in die traditionnellen Schriften der Parsen. II, p. 317 и слѣд.

[4]) Windischmann, o. c. p. 203.

(культа звѣздъ) и Виндишманнъ [1]) приводитъ изъ изслѣдованія Хвольсона о Сабійцахъ и Сабизмѣ многія мѣста изъ мусульманскихъ писателей о связи Т—а съ культомъ Сабійцевъ. Напримѣръ у 'Hağī Chalfa (Chwolson I, p. 523 § 2) говорится: Персы были сначала единобожными по религіи Ноя, пока Тахмуратъ не принялъ ученія Сабійцевъ и не принудилъ Персовъ принять его. Этого ученія держались они около 1000 лѣтъ и затѣмъ стали магами при посредничествѣ Зерадушты (Зороастра).

Зендавеста не сохранила никакого намека на отношеніе Такмо-урупа къ другимъ миѳич. личностямъ. Въ генеалогіяхъ прочихъ сочиненій Парсовъ его мѣсто не опредѣленно. Бундегешъ помѣщаетъ Т. между Hušing'омъ (Haošyaňha) и Jимой, но не называетъ Т—а сыномъ Hušing'а [2]). Скорѣе есть намекъ на то, что, какъ Jима, онъ сынъ Виванһванта (Вивасвата). Напримѣръ у Гамзы Испаганскаго Thahmurath и Djem прямо называются братьями, а въ Muǧmil'ѣ говорится: „Djem ради доброты и блеска назывался Джемшидомъ: ибо *шидъ* значитъ блистательный, напр.: солнце Khour называется Khouršid, т. е. *блистательное* солнце. Фирдоуси дѣлаетъ Джема сыномъ Thahmuraf'а; но точнѣе считать его братомъ“ и т. д. [3]). На то, что Джемшидъ (Jima) братъ Тахмурафа, указываетъ приведенный выше *риваетъ,* сообщающій о извлеченіи Т—а изъ тѣла Аримана. Роль освободителя возлагается на Джемшида тахмурафова брата.

Если мы резюмируемъ теперь главныя черты Т—а, сообщаемыя литературой Парсовъ, то получимъ слѣдующее представленіе. Такмо-урупа является братомъ солнечнаго богатыря Jимы. Онъ отличается не только силою, но и волшебствомъ, посредствомъ котораго подчиняетъ злыхъ духовъ. Подчинивъ своей волѣ Аримана, онъ ѣздитъ на немъ тридцать лѣтъ, но затѣмъ проглатывается Ари-

---

[1]) O. c. p. 206.

[2]) Windischmann, o. c. 198.

[3]) Windischmann, o. c. p. 35.

маномъ и освобождается изъ его тѣла своимъ солнечнымъ братомъ Јимою. Тахмурафу приписываютъ преданіе изобрѣтеніе письма, построеніе городовъ, прирученіе животныхъ, наученіе людей охотѣ и нѣкоторые другіе успѣхи культуры. Имя его связывается съ Сабизмомъ (культомъ созвѣздій и планетъ) и одно поздѣйшее персид. сочиненіе Tahmuraf nameh называетъ его Saheb-Keran—т. е. господинъ счастливаго соединенія планетъ [1]). Всѣ эти черты личности Т—а становятся ясны, если мы предположимъ, что подъ нимъ скрывается древнее лунное божество, какъ подъ братомъ его Јимою солнечное. Такмурафъ, какъ мѣсяцъ, подверженъ временному исчезновенію; его проглатываетъ демонъ мрака, подобно тому какъ у индусовъ демонъ Rāhu проглатываетъ солнце и луну, во время затмѣнія, или въ скандинавской миѳологіи волки поѣдаютъ свѣтила. Т. владычествуетъ надъ Ариманомъ 30 лѣтъ т. е. мѣсяцъ разгоняетъ тьму впродолженіе 30 дней и затѣмъ поглащается тьмой въ новолуніе. Изъ утробы Аримана извлекаетъ Т—фа Јима, т. е. мѣсяцъ снова возраждается, выходитъ наружу изъ скрывающей его тьмы. Намекъ на лунную природу Т—фа вполнѣ ясенъ въ одной еще не приведенной нами чертѣ миѳа. У многихъ народовъ, если не у всѣхъ, на первобытной степени культуры, приписывается мѣсяцу вліяніе на извѣстныя свойства женскаго организма. Періодичность катаменій приводилась въ прямую связь съ дѣйствіемъ луны. И вотъ преданіе о Т—фѣ прибавляетъ, что жена его, въ наказаніе за то, что выдала Ариману его тайну, первая изъ женщинъ испытала на себѣ мѣсячныя очищенія, и съ тѣхъ поръ это свойство осталось за женщиной [2]). Понятно, что личность, наказывающая такимъ способомъ, должна быть луннымъ божествомъ. Далѣе Т. считается изобрѣтателемъ письма, что также составляетъ черту лунныхъ боговъ, египетскаго Техути (Тхота), греч. Гермеса и

---

[1]) Windischmann, o. c. p. 210.
[2]) Spiegel, Avesta etc. III, LVII.

Кадма. Связь Т—а съ культомъ звѣздъ также не требуетъ объясненія, потому что, напримѣръ, у индусовъ Сома называется царемъ созвѣздій (nakšatrāṇām adhipatiḥ) Т. является и охотникомъ, научившимъ людей звѣриной ловлѣ; при этомъ нельзя не вспомнить о греческой Артемидѣ Агротерѣ, ночной охотницѣ, о греч. Панѣ и римскомъ Фавнѣ. Мѣсяцъ, то скрывающійся въ облакахъ, то выплывающій изъ нихъ, представляется охотникомъ, преслѣдующимъ звѣрей, звѣзды, въ облачномъ лѣсу. Словомъ въ личности Т—а открывается такъ много свойствъ лунныхъ божествъ что едва-ли будетъ смѣло считать его за древнее лунное божество, ставшее человѣкомъ и вплетенное въ преданіе о началахъ эранскаго народа. При этомъ взглядѣ быть можетъ получитъ объясненіе и названіе его „*быстрая собака*“ (?), если мы вспомнимъ объ олицетвореніи мѣсяца въ видѣ пса, стерегущаго стадо звѣздъ (душъ), о греч. Керберѣ, индус. Сарамѣ, египетскомъ кинокефалѣ Техути, греч. Гекатѣ съ песьей головой и другихъ лунныхъ и адскихъ псахъ [1]).

Другое эранское олицетвореніе солнечнаго и луннаго брата находимъ мы въ обоихъ сыновьяхъ Ѳриты, — Урвакшьѣ и Кереçаçпѣ. Имена ихъ впервые упоминаются въ извѣстной 9-й Яçнѣ. Заратустра спрашиваетъ бога Гаому: „какой человѣкъ третій, о Гаома! приготовлялъ тебя въ мірѣ, надѣленномъ плотью? Какого счастье достигъ онъ, какое желаніе его было исполнено?“ На это отвѣчалъ мнѣ Гаома чистый, удаляющій смерть: „Ѳрита, изъ Çамидовъ наиполезнѣйшій, третій человѣкъ приготовлялъ меня въ мірѣ, надѣленномъ плотью. Того счастья достигнулъ онъ, то желаніе его было исполнено, что у него родились два сына Urvākhšaya и Kereçāçpa, одинъ вѣрный преданіямъ (ṭkaēšô), устроитель законовъ, другой — съ высокими дѣяніями *юноша,* gaêçus [2]), *булавоносецъ,* который

---

[1]) Всѣ эти олицетворенія мѣсяца разсматриваются нами во 2-мъ томѣ „Очерковъ“.
[2]) Юсти s. v. даетъ gaeçu значеніе копьеносца (Lanzenträger), но въ нашемъ мѣстѣ предпочитаетъ удержать gaeçu безъ перевода (ein Keulentra-

сразилъ змѣя *Çrvara,* коней глотавшаго, людей глотавшаго, ядовитаго, зеленоватаго, по которому текъ ядъ вышиною въ палецъ; на этомъ (змѣѣ) Кереçаçпа въ котлѣ варилъ пищу въ обѣденное время; согрѣлся змѣй смертоносный, поднялся (на ноги) изъ подъ котла, воспрянулъ, такъ что опрокинулъ кипящую воду; назадъ устрашенный отбѣжалъ мужественный Кереçаçпа".

Личность Кереçаçпы является въ Зендавестѣ гораздо рельефнѣе личности его старшаго брата. Онъ принадлежитъ къ многочисленной категоріи змѣеборцевъ, солнечныхъ богатырей, хорошо извѣстныхъ въ миѳологіяхъ всѣхъ индо-европейскихъ народовъ. Онъ убиваетъ змѣя Çrvara, какъ индійскій Индра Вритру, поражаетъ гигантскаго Гандарева (инд. Gandharva) *со златою пяткой* (zairipāšna, Yt. 5, 38) убиваетъ девять разбойниковъ (ср. Илья Муромецъ и Станишники), демоновъ Çnāvidhaka [1]), Varešava и нѣкоторыхъ другихъ, а по позднѣйшимъ источникамъ онъ же борется съ гигантскою птицей Kāmek, которая напоминаетъ нашего Соловья разбойника. Эта птица [2]) затемняла міръ своими крыльями, не пропуская солнечныхъ лучей; когда шелъ дождь, она задерживала его крыльями и по хвосту сливала обратно въ море, такъ что ни одна капля не упадала на землю; семь дней и ночей пускалъ Кереçаçпа стрѣлы въ птицу, такъ что наконецъ пробилъ ея крылья, и она упала, убивая въ паденіи людей и животныхъ. Кереçаçпа боролся также съ вѣтромъ. Поводомъ къ борьбѣ была клевета,

---

gender Gaeçu). Такъ же поступаетъ Коссовичъ (Decem Sendavestae excerpta, p. 6). Шпигель считаетъ gaeçu собственнымъ именемъ булавы—Träger der Keule gaeçus (Heil. Schrift. d. Parsen, II 72). Виндишманнъ переводитъ: Gaeçus-Jäger (Zoroastr. Studien, p. 39), а на стр. 320 оставляетъ это слово безъ перевода. Bickell посвящаетъ gaeçu отдѣльную статейку въ Zeit. Kuhn'a, XII, 438—440, въ которой старается доказать тождество этого слова съ латинск. veru—вертелъ и греч. γαῖσος, γαῖσον, лат. gaesum, gessum, словами, заимствованными у Кельтовъ и обозначавшими галльское копье (Servius: pilum proprie est hasta romana, ut gessa Gallorum, sarissae Macedonum). Если это сближеніе основательно, gaeçus значило бы копьеносецъ.

[1]) Yt. 19, 43.

[2]) См. Spiegel'я, Heil. Schr. d. Parsen, III, LXVIII и слѣд.

возведенная на Кереçаçпу Анромайньюсомъ, будто Кереçаçпа хвасталъ, что сильнѣе небеснаго вѣтра. Вѣтръ, разгнѣванный этимъ, сталъ дуть съ ужасною силою, вырывая и унося съ корнями деревья и обращая горы въ равнины. Однако Кереçаçпу онъ не могъ сдвинуть съ мѣста [1]): Кереçаçпа схватилъ небесный вѣтръ и не выпускалъ его, пока тотъ не далъ обѣщанія утихнуть и скрыться подъ землю. Подобно Карлу Великому, Фридриху Барбароссѣ и другимъ національнымъ богатырямъ, Кереçаçпа, по преданію, занесенному въ Bahman yašt [2]), не умеръ, но спитъ и при кончинѣ міра будетъ пробужденъ, для того чтобъ убить змѣя Dahāk'a, который вырвется изъ подъ горы Демавенда, которою накрылъ его герой Thраэтаона (Феридунъ). Словомъ, Кереçаçпа носитъ всѣ признаки миѳическихъ богатырей змѣеборцевъ, въ основѣ которыхъ лежало представленіе о солнцѣ въ его дневной и годичной борьбѣ съ мракомъ и холодомъ, а вмѣстѣ и представленіе о громовникѣ, ибо оба представленія неразрывно связаны въ миѳологіи. Какъ солнечный богатырь, онъ называется юношей, воспринимаетъ вмѣстѣ съ Митhрой царственный блескъ, покинувшій другаго солнечнаго богатыря Jиму, сына Виванhвантова, поражаетъ демоновъ мрака и воскресаетъ при кончинѣ міра.

Иной типъ представляетъ братъ Кереçаçпы Урвакшая [3]),

---

[1]) Это похожденіе напоминаетъ снова бой Ильи съ Соловьемъ, который все опрокидываетъ своимъ свистомъ, но не смогъ повалить одного Илью Муромца.

[2]) См. Spiegel'я, Einleitung in die trad. Schriften d. Parsen, II, 134 и Windischmann'a, Zor. Studien, p. 42.

[3]) Имя Urvākhšaya Юсти производитъ отъ глагола urvākhs—(осложненіе корня urvaz чрезъ s)—рости, но болѣе вѣроятно, что это имя сложное и во второй части содержитъ слово kšaya—могучій, властитель, отъ глаг. корня kši, зенд. khši, такъ что Urvākhšaya значило бы „широковластный". Такое объясненіе даетъ этому имени Westergaard (см. Ind. Studien, III, 424). Впрочемъ можетъ быть здѣсь другое khšaya—жилище (yaç. 31, 20) и Urvākhšaya = пространножилищный. Срав. ведійскій эпитетъ Митры и Варуны urukšayā (dual.)—weite Räume einnehmend по BR. (RV. I, 2, 9) и Марутовъ въ Ath. V. VII, 77, 3. Это слово встрѣчается и какъ соб. имя одного царя (см. С.-Петерб. слов. s. v.).

который упоминается только въ трехъ мѣстахъ Зендавесты. Мы видѣли, что Яçна (9, 32) называетъ его вѣрнымъ преданію законодателемъ. Въ Rām-yašt'ѣ (15, 18) Кереçаçпа молитъ воздухъ дозволить ему отомстить смерть брата Урвакшаи и поразить его убійцу Гитаçпу. Отсюда видно, что одинъ изъ братьевъ былъ убитъ, какъ одинъ изъ греческихъ Діоскуровъ и другой отомстилъ его смерть. Кто этотъ Hitāçpa (соб. имѣющій *связаннаго коня?*) и какимъ образомъ онъ убилъ Урвакшаю, объ этомъ преданіе умалчиваетъ. Шпигель [1]) полагаетъ, что онъ тождественъ съ демономъ Гандаревой, убитымъ Кереçаçпой. Третье мѣсто находится въ Aferīn Zartušt'ѣ, гдѣ Заратустра, въ числѣ прочихъ пожеланій царю Вистаçпѣ, желаетъ ему быть храбрымъ и сильнымъ какъ Кереçаçпа и мудрымъ собирателемъ (людей? vyākna [2]) какъ Урвакша [3]). Намеки на Урвакшаю очень скудны, но все же можно изъ нихъ вывесть, что въ противоположность его брату, въ немъ преимущественно развита нравственная сторона. Кереçаçпа самый сильный изъ смертныхъ, типъ храбрости и физической силы, Урвакшая, старшій братъ, типъ мудрости, законодатель, устроитель гражданскаго порядка. На это очевидное противоположеніе физической и нравственной силы въ обоихъ сыновьяхъ Thриты указалъ прежде всего Westergaard [4]), а за нимъ Spiegel [5]) и Justi [6]). Съ нашей точки зрѣнія это объясняется различіемъ въ космическомъ значеніи обоихъ свѣтилъ. Мы будемъ имѣть случай наблюдать, что въ миѳологіяхъ именно такимъ

[1]) Avesta etc. III p. 155 примѣч.

[2]) См. Yusti, s. v.

[3]) Въ этомъ мѣстѣ стоитъ род. пад. Urvākhšahe, предполагающій основу urvākhša.

[4]) Ind. Stud. II, 425. Wir werden aber kaum irren, wenn wir Urvakhšaya als den symbolischen Ausdruck für die innere Kraft des Menschen betrachten, für den wohlthuenden Einfluss der Zeit, welche Sorgen stillt und Leidenschaften besänftigt, für das Gefühl der Liebe bei den Menschen, welches denselben wohlwollend und gerecht gegen seine Umgebungen macht; etc.

[5]) Spiegel, o. c. III p. LXVII.

[6]) Handbuch der Z. Spr. s. v.

образомъ складываются типы солнечныхъ и лунныхъ личностей. Если оба свѣтила олицетворяются братьями, то обыкновенно солнечный братъ идеалъ физической силы, лунный — идеалъ силы духовной.

Приводя эранскія преданія о братьяхъ, мы не придаемъ этимъ преданіямъ бо̀льшаго значенія, нежели они имѣютъ на дѣлѣ. Мы имѣли въ виду только показать, что тѣ черты, изъ которыхъ складывались легенды объ Аçвинахъ-Діоскурахъ существуютъ и въ эранскихъ сказаніяхъ, хотя первоначальный культъ Аçвиновъ не оставилъ слѣдовъ въ Зендавестѣ. Не такова была, какъ извѣстно, судьба другаго народнаго культа, культы солнечнаго бога Митhры: это божество, глубоко укорененное въ народѣ, нашло себѣ почетное мѣсто въ новой системѣ, въ религіи Аhурамазды (Ормузда). Въ силу какихъ причинъ божественные близнецы, столь популярные у индусовъ, ближайшаго родственнаго съ эранцами народа, не испытали судьбы Митhры—вопросъ, который едва ли можетъ быть рѣшенъ въ настоящее время.

Есть ли свидѣтельства о существованіи культа близнецовъ у Германцевъ?

Единственное свидѣтельство, въ которомъ можно было бы искать отвѣта на этотъ вопросъ, сохранилось у Тацита (Germ. 43): apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur: praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione romana Castorem Pollucemque memorant; ea vis numini; nomen Alcis; nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut juvenes venerantur. На сколько вѣрно это римское толкованіе (interpretatio romana), соотвѣтствовали ли дѣйствительно нагарвальскіе юноши-братья, чествуемые въ священной рощѣ, римскимъ Кастору и Поллуксу — вопросъ едва ли разрѣшимый. Маннгардтъ [1]) помѣщаетъ Alces среди древнегерманскихъ боговъ и сближаетъ это имя съ готскимъ

[1]) Götterwelt. I, 257.

alkeis — *свѣтлые*. Гриммъ [1]) считаетъ тацитово Alcis названіемъ не божествъ, а мѣста ихъ культа. Alcis, говоритъ онъ, либо имен. пад., либо родительный отъ alx (какъ falcis, falx) и соотвѣтствуетъ вполнѣ готскому слову alhs, передающему греч. ναός или ἱερόν.

„Кого должно разумѣть подъ Діоскурами, говоритъ тотъ же ученый [2]), трудно догадаться, можетъ быть это сыны Вуотана, братья Балдръ и Гермодръ, которые, по содержанію Эдды, повидимому, всего болѣе къ нимъ подходятъ".

Другихъ указаній на существованіе германскихъ Діоскуровъ не сохранилось.

Экскурсъ о Ладѣ, къ стр. 296. Аѳанасьевъ собралъ обширный матерьялъ о славянской богинѣ Ладѣ [3]) и нужно быть слишкомъ недовѣрчивымъ, чтобъ сомнѣваться въ существованіи этой личности, которую знаютъ и Mater verborum [4]), и чешскія легенды [5]) подъ именемъ дѣвы Lída или Dêvana, и русскія пѣсни [6]), и болгарскія [7]), и хорватскія, и литовскія [8]). Она соотвѣтствовала германской Фреѣ, греческой Афродитѣ, римской Венерѣ и т. п. и олицетворяла зарю дневнаго цикла и весну годичнаго. Отсылая къ подробному изслѣдованію Аѳанасьева, остановимся только на имени Лады. Нѣтъ сомнѣнія, что оно относится къ мужскому Ладъ, какъ Фрея къ Фрейру, Ями къ Ямѣ. Въ болгарской пѣснѣ, которую поютъ дѣвушки 5-го марта, встрѣчаются оба имени въ зват. падежѣ: че дава ми са хвалеше, Ладе, Ладо! че ти си вино не пиjеш, Ладе, Ладо! и т. д. Въ санскритѣ слову *Ладъ* въ нарицат. значеніи соотвѣтствуетъ rādha (m. n.) по С.-Петерб. словарю: Erweisung

---

1) Deutsche Mythol. I, 53, 4-го изд.
2) Ibid. p. 100.
3) Поэт. Воззр. I, стр. 227 и слѣд. Ср. Erben, въ Slovnik naučny, IV, p. 1130.
4) Mater verborum, 363: lada, Venus, dea libidinis; lada, Cytherea Venus. 423.
5) См. Grohmann, Sagenbuch, стр. 33 и слѣд.; Sumlork (Krolmus) Staročeské powêsti etc. Часть II, стр. 561 и слѣд. (1847).
6) Безсоновъ, Бѣлорусс. пѣсни, стр. 155.
7) Каравеловъ, Пам. Нар. Быта Болгаръ, стр. 190 и 204.
8) Снегиревъ, Русс. Простонарод. празд. I, 96, 134, 219; III, 103; IV, 21, 24. Терещенко; Бытъ Р. Нар. VI, 48.

des Wohlwollens, Wohlthat, Liebesgabe, Geschenk [1]). Ведійскіе поэты часто просятъ Индру, носящаго эпитетъ *владыки любовныхъ* даровъ (rādhānāṃ pati) (RV. I 30, 5; III 51, 10) или rādhaspati, надѣлить ими своихъ чтителей [2]). Какъ у славянъ *Ладъ* и *Лада* кромѣ нарицат. значенія получили мѣсто въ миѳологіи, такъ было, хотя далеко не въ той мѣрѣ, и у индусовъ. Согласно тому, что у славянъ празднованіе Лады пріурочивалось къ *лѣтнему времени* [3]) и, судя по нѣкоторымъ даннымъ, тоже было у литвы и латышей [4]), у индусовъ одинъ изъ лѣтнихъ мѣсяцевъ, обыкновенно называемый Vaiçākha, назывался также Rādha. Мѣсяцъ Vaiçākha, названный такъ по созвѣздію Viçākhā (14-му, впослѣдствіи 16-му въ индусской астрономической системѣ [5]) соотвѣтствуетъ нашему апрѣлю—маю [6]) и первое число Vaiçākha соотвѣтствуетъ весеннему равноденствію. Новолуніе этого мѣсяца

---

1) Въ ведійскомъ санскритѣ гораздо употребительнѣе тема на as: rādhas.
2) См. RV. II, 13, 13; IV, 32, 21; VII, 15, 11 и мн. др.
3) Наканунѣ Петрова дня едва появится солнце, его привѣтствуютъ хоромъ: ой Ладо, Ладо! и пр. См. Терещенко, VI, 43. Потебня—О купальскихъ огняхъ, стр. 5-я отд. оттиска.
4) Свидѣтельство о чествованіи Лады у литвы основано, впрочемъ, только на припискѣ къ экземпляру Кромеровой исторіи, хранящемуся въ Рижской публ. библіотекѣ: и въ наше время литовцы, равно какъ летты и кури, призываютъ Ледо или Ладо около Иванова дня. Тогда, по старинному суевѣрью, украшаютъ они цвѣтами и древесными листьями источники и собираютъ травы, кои почитаютъ полезными отъ всякой болѣзни (Снегиревъ, о. с. I, 13). У литовцевъ съ 25 мая по 25 іюня дни посвящались Ладѣ и ей приносились въ жертву бѣлые пѣтухи (Снегиревъ, I, 95). Лада, какъ утверждаютъ, была у литовцевъ покровительницей браковъ (Боричевскій въ Ж. М. Н. П. IV, стр. 9. (1844). Сознаемся, что большая часть извѣстій или соображеній о литовской миѳологіи, разсѣянныхъ у Снегирева и др. требуетъ критической повѣрки. Они основаны главнымъ образомъ на весьма невѣрныхъ и неточныхъ показаніяхъ Нарбута. Мы не вполнѣ увѣрены въ существованіи Лады, какъ литовской богини и хотя приводится даже припѣвка яко бы изъ пѣсенъ Ладѣ (Lado, Lado! didie musu dewe), но полное совпаденіе имени литовской богини съ русской и притомъ форма славянскаго зват. падежа (въ литовск. онъ оканчивается въ именахъ ж. р. на *e*) заставляютъ предположить русское происхожденіе этого имени. Еслибъ оно не было заимствовано Литвою у Руси, то должно было бы звучать Loda (срав. радъ=литов. rodas, панъ=литов. ponas и т. п.). Не было-ли придано слав. имя соотвѣтствующей національной литовской богинѣ?
5) Weber, Ind. Studien, I, 94; Naxatra, II, 373.
6) Weber, Ind. Studien, V, 379.

имѣло особое значеніе при выборѣ времени для бракосочетанія [1]). Этотъ, если можно такъ выразиться, свадебный мѣсяцъ носилъ и названіе Rādha, по созвѣздію Rādhā (=viçākhā). [Впрочемъ Веберъ полагаетъ, что названіе Rādhā выведено изъ названія слѣдующаго накшатра Anūrādhā]. Въ Kauçikasūtra (13-я книга), содержаніе которой составляютъ заговоры, заклятья, очистительныя молитвы, примѣты и т. п., находимъ молитву къ Ситѣ (Sītā), обоготворенной бороздѣ, произносимую въ случаѣ, если во время паханія случайно столкнутся или сцѣпятся два плуга (lāñgalayoḥ samsarge [2]). Поэтъ призываетъ божественную Ситу, называя ее благодѣтельною, питательницей, черноокой, украшенной золотымъ вѣнцомъ и лотусами, золотой женой бога грозы Парджаньи (Parğanya), и говоритъ: «въ согласіи съ обоими Асвинами, о богиня! и вмѣстѣ съ Индрой и Радһой, приходи къ намъ съ пищей!» Такъ переводитъ Веберъ, считая слово rādha собственнымъ именемъ и въ примѣчаніи спрашиваетъ: mit dem Naxatram dieses Namens? Но, упоминая это мѣсто въ изслѣдованіи о Накшатрахъ, тотъ же ученый болѣе склоненъ видѣть въ Rādha «eine Personification des Gedeihens» [3]), что и намъ кажется вѣроятнѣе. Если такимъ образомъ еще нѣтъ достаточнаго основанія вводить имя Rādha м. р. въ индусскую миѳологію, то въ женск. родѣ Rādhā хорошо извѣстно, какъ имя пастушки, впослѣдствіи обоготворенной, возлюбленной бога Кришны [4]) и воспѣтой въ высокопоэтической лирической драмѣ Gītagovinda. Кришна уже въ Маһабһаратѣ отождествляется съ солнечнымъ богомъ Вишну. Его исторія напоминаетъ обычныя похожденія солнечныхъ героевъ: его преслѣдуетъ Kaṅsa, онъ проводитъ юность у пастуха Nanda и пастушки Yaçodā, считаясь ихъ сыномъ [5]); затѣмъ извѣстна его жизнь среди стадъ у пастуховъ и любовь къ красавицѣ Радһѣ. Словомъ нѣтъ сомнѣнія что въ юномъ пастухѣ Кришнѣ олицетворено юное весеннее солнце, скандинавскій Фрейръ, богъ любви,

[1]) Weber, Ind. Studien, V, 287. Апрѣль и май по климату Индіи лѣтніе мѣсяцы.

[2]) Текстъ и переводъ см. у Вебера въ изслѣдованіи: Zwei vedische Texte über Omina u. Portenta. (1859) стр. 368 и слѣд.

[3]) Naxatra, II, 374.

[4]) Кришна носитъ эпитетъ Rādhāvallabha—возлюбленный Радһы, см. BR. s. v.

[5]) Ср. дѣтство Ромула и Рема, Амфіона и Зетоса, Кира и т. п.

весны и счастья, и что въ его возлюбленной Радһѣ (Ладѣ) мы имѣемъ ту-же богиню зари и весны, какъ въ женѣ Фрейра Гердѣ (Gerdhr), его сестрѣ Фреѣ, въ Гольдѣ, Бертѣ (Перхтѣ) и многихъ другихъ женскихъ миѳ. типахъ. Кришна въ изображеніи Маһабһараты является пастухомъ, но вмѣстѣ сильнымъ богатыремъ, побѣдителемъ одного страшнаго Данавы, который, въ образѣ гигантскаго быка, наносилъ вредъ стадамъ. Первые слѣды обоготворенія Кришны находятся въ позднѣйшихъ мѣстахъ Маһабһараты [1]), но съ особенной силой развилось оно въ побуддійскомъ періодѣ. Кришна сталъ популярнымъ народнымъ богомъ, любимымъ героемъ пѣсенъ и чествовался вмѣстѣ съ Радһой [2]) пышными празднествами. Какъ часто бываетъ въ исторіи народныхъ религій, въ культѣ Кришны воскресъ въ обновленномъ видѣ древній народный культъ весенней силы солнца и если имена Кришны и его подруги, какъ *собственныя имена бога и богини* и не восходятъ къ ведійскому періоду, все-же культъ личностей, облеченныхъ этими именами, относится къ самому раннему періоду индусской или даже арійской религіи [3]). Изъ греческой миѳологіи хорошо извѣстенъ фактъ, что одно и тоже обще-греческое божество носило въ мѣстныхъ культахъ разныя имена, причемъ отдѣльные эпитеты божества становились его народными мѣстными прозвищами. Подобное явленіе было конечно и въ Индіи и если мѣстное имя весенней богини Rādhā (Лада), богини, называвшейся въ другихъ мѣстахъ Çrī, Lakšmī, Rukmiṇī и т. п , является въ *общенародномъ* культѣ сравнительно поздно, это еще не можетъ служить доказательствомъ тому, что Rādhā имя новое и не можетъ восходить къ индоевропейскому періоду. У Грековъ находимъ тоже имя въ формѣ Λήδη или Λήδα, о которой см. выше стр. 221.—Теперь нѣсколько словъ объ именахъ Лелѣ и Полелѣ. Еслибъ можно было доказать, что у Лады было дѣйствительно два сына близнеца, мы имѣли бы

[1]) Lassen, Ind. Alterth. I, 770, 2-го изд.

[2]) Замѣтимъ, что одна изъ женъ любвеобильнаго Кришны Rukmiṇī (золотая) была также обоготворяема и впослѣдствіи отождествлена съ богиней красоты и счастья Lakšmī (=Çrī), женою солнечнаго бога Вишну. (См. BR. s. v. rukmin и Lassen, o. c. p. 770). Rukmiṇī, Lakšmī, Çrī, Rādhā только различныя имена одной и той-же личности.

[3]) Имена Rādha (м. р.) и Rādhā (ж. р.) употреблялись въ Индіи какъ личныя, см. BR. s. v.

драгоцѣнное указаніе на древнія славянскія имена Аҫвиновъ. Но показанія польскихъ историковъ вызваны исключительно желаніемъ найти въ славянскомъ язычествѣ «римскихъ божковъ» Кастора и Поллукса. Существованіе *двухъ* боговъ, братьевъ, основано только на припѣвѣ *лелюмъ, полелюмъ,* яко бы употреблявшемся у мазуровъ и поляковъ; но, насколько намъ извѣстны припѣвы славянскихъ пѣсенъ, въ послѣднихъ можно указать только *Леля.* Такъ въ болгарскихъ пѣсняхъ находимъ стихъ: офъ *леле* боже, офъ мили боже! [1]), гдѣ отмѣтимъ стоящія рядомъ слова *леле* и *боже.* Въ сербскихъ пѣсняхъ тоже слово—лельо! составляетъ обычный припѣвъ при обрядѣ *кральице,* совершаемомъ около троицына дня. Изъ десяти или пятнадцати дѣвушекъ одна изображаетъ *кралицу,* другая *краля,* третья *барјактара* (знаменщика), четвертая *дворкиню* (служанку); затѣмъ толпа дѣвушекъ ходитъ изъ дома въ домъ и становится полукружіемъ передъ кралицей, причемъ въ обоихъ концахъ полукруга стоятъ краль и знаменщикъ и поютъ пѣсни свадебно-любовнаго содержанія, какъ можно судить по приводимой Караджичемъ [2]). Смыслъ пѣсни—вытребованіе дѣвушки изъ того дома, въ которомъ пѣснь поется.

Овде нама кажу,
Овде нама кажу лелё!
Мому не удату,
Мому не удату лелё
Јал' је ви удајте,
Јал' је ви удајте лелё!
Јал' је нама дајте и т. д. [3]).

Корень припѣва *леле* конечно тотъ-же, что въ нашемъ глаголѣ *лельять* и соотвѣтствуетъ инд. lal—играть, шутить, causativ. lālay—ласкать. Отъ этого корня происходятъ слова: lalana—

[1]) См. сборникъ братьевъ Миладиновцевъ, стр. 504.

[2]) См. Српски рјечник, подъ сл. кралице.

[3]) Игра въ кралицу у сербовъ соотвѣтствуетъ такой же чешской—hrá na krále a na králku, совершаемой о svatém Duše и сопровождаемой многими пѣснями часто въ діалогической формѣ. Описаніе этой игры въ разныхъ мѣстностяхъ Чехіи см. у Krolmus'a—Staročeské povêsti etc. III, p. 80—197. Игра изображаетъ, повидимому, лѣтнее празднество природы, выражающееся въ бракѣ свѣтовыхъ боговъ, въ родѣ индусскаго брака Сомы съ Суріей.

играющій (про игру свѣта), lalanā—женщина, супруга, lalanam—игра, lalita—игривый, милый и наши лёля (во владимір. губ.) крестный отецъ и крестная мать; ляля (курс. и бѣлорусс.) дѣтская рубашечка, цслав. лѣля—тетка, болгар. лелѣ—id. польск. lele—нѣженка и нѣк. друг. [1]). Тотъ же корень съ гласнымъ *u*—lul—имѣетъ болѣе конкретное и потому первоначальное значеніе *двигаться* взадъ и впередъ, *кататься, качаться, колыхаться,* откуда санскр. слова *lola*—подвижной, lolatā—сладострастіе. Срав. наше *люлька*—качка, колыбель и припѣвъ *люли* [2]). Итакъ оба славянскіе припѣва—*леле* (*лелю*) и *люли* восходятъ къ древнему глагольному корню и уже потому не могутъ считаться звуками, лишенными всякого значенія. Этотъ корень выражалъ понятіе *любви* физической и нравственной и слова лель и леля означали первоначально приблизительно тоже, что Ладъ и Лада. Между этими словами можно найти аналогію: какъ *Лада* сохранилась въ пѣсенныхъ припѣвкахъ (Ладо, Ладо), такъ и Лель встрѣчается въ тѣхъ же припѣвкахъ и *Леля* становится достояніемъ дѣтскаго языка (ляля кукла); какъ пѣсенныя *Ладе* и *Ладо* зват. падежи отъ Ладъ и Лада, такъ *леле* и *лелю* могутъ быть тѣже падежи отъ *леля* и *лель.* Но едва-ли можно вести эту аналогію дальше и утверждать, что припѣвъ *лелю* свидѣтельствуетъ о существованіи славянскаго бога любви Леля, согласно тому, что въ припѣвѣ *Ладо* сохранилось имя древней богини Лады. Еслибъ мы и допустили такой выводъ и сочли *леля* за одинъ изъ эпитетовъ бога чувственнаго возбужденія Ярилы, то отсюда все еще далеко до *двухъ* боговъ—*Леля* и *Полеля,* яко бы славянскихъ Діоскуровъ.

---

[1]) См. словари: Даля, Носовича и Миклошича s. vv.

[2]) Въ поименованныхъ словахъ, происходящихъ отъ корня lul и lal, кажется, нужно видѣть переходъ отъ физическаго значенія (sensu obscoeno) къ нравственному—любви и ласки.

ГЛАВА VII

Первоначальное значеніе Асвиновъ-Діоскуровъ.

Изъ всѣхъ предшествующихъ главъ получается для миѳологіи индоевропейскихъ народовъ тотъ выводъ, что въ глубокой древности, раньше разселенія этихъ народовъ, существовалъ культъ близнечныхъ боговъ. Эти божества представлялись двумя свѣтлыми братьями, прекрасными юношами, являющимися всегда вмѣстѣ и осыпающими людей своими благодѣяніями. Теперь попытаемся отвѣтить на два наиболѣе трудные вопроса: какія явленія олицетворены въ образѣ этихъ свѣтлыхъ братьевъ и представляютъ ли близнецы созданіе исключительно арійскаго миѳологическаго творчества?

Чтобъ отвѣтить на первый вопросъ, слѣдуетъ свести къ немногимъ даннымъ ведійское представленіе Аҫвиновъ и разобрать мнѣнія ученыхъ о ихъ первоначальномъ значеніи.

Ведійскій пѣвецъ видѣлъ Аҫвиновъ на утреннемъ небѣ: оба брата возсѣдаютъ на золотой колесницѣ—рядомъ съ ними солнечная дѣва, заря. Быстро несутся они, впереди прочихъ безсмертныхъ, источая живительную росу. Въ быстромъ бѣгѣ побѣдили они всѣхъ боговъ и овладѣли, какъ мужья, дочерью солнца или же провожаютъ ее, какъ сваты, въ жилище мѣсяца. Быкъ и дельфинъ везутъ ихъ быструю колесницу или же кони-птицы, или ослы. Спрашивая себя о происхожденіи дивныхъ близнецовъ, поэтъ узнавалъ отца ихъ въ свѣтломъ богѣ Вивасватѣ, мать—въ ночной богинѣ Саранью, обернувшейся быстрой кобылой.

Отъ тѣхъ же родителей произошла другая пара близнецовъ — Яма и Ями.

Припоминая далѣе рядъ чудесъ, совершенныхъ Аҫвинами, поэтъ намекаетъ на ихъ связь съ волчицей, съ дивнымъ конеглавымъ существомъ Дадһьянчемъ, съ перепелкой, спасенной изъ пасти волка, съ мореплавателемъ Бһуджью и приводитъ рядъ исцѣленій, совершенныхъ ими надъ людьми прежнихъ, отдаленныхъ временъ. Итакъ ведійскіе пѣвцы *видятъ* своихъ боговъ на небѣ, описываютъ ихъ образъ и свойства, хотя расходятся между собою въ отдѣльныхъ чертахъ. Какое же свѣтовое явленіе лежитъ въ основѣ близнецовъ?

Разберемъ мнѣнія изслѣдователей ведійской миѳологіи.

Проф. Ротъ выражается объ Аҫвинахъ слѣдующимъ образомъ: „оба Аҫвина, хотя мы, какъ и другіе комментаторы Ведъ, далеко не условились въ пониманіи ихъ характера, занимаютъ вполнѣ опредѣленное положеніе въ цѣломъ строѣ ведійскихъ свѣтовыхъ божествъ. Они самые ранніе носители свѣта на утреннемъ небѣ, ѣдутъ впереди зари, приготовляя ей дорогу“ [1]). Тоже высказываетъ этотъ ученый въ санскритскомъ словарѣ и описывая свойства Аҫвиновъ не рѣшается пріурочить близнецовъ къ какому-либо опредѣленному явленію природы.

Проф. Максъ Мюллеръ считаетъ ихъ олицетвореніемъ прихода и ухода дня и ночи и называетъ главными актерами всѣхъ явленій дневной драмы [2]).

Проф. Кунъ полагаетъ, что пара Аҫвиновъ соотвѣтствуетъ другой парѣ боговъ — Индрѣ и Агни, когда эти божества являются вмѣстѣ. Въ подтвержденіе тождества обѣихъ паръ, онъ указываетъ на тождество нѣкоторыхъ эпитетовъ (rakšohanā, vṛtrahantamā); далѣе на то, что въ одномъ мѣстѣ Индра и Агни названы Аҫвинами и наконецъ на два стиха, изъ которыхъ въ одномъ говорится, что Индра произошелъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, отъ

---

[1]) Zeit. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, IV, 425.

[2]) Lectures, II p. 489.

коня [1]), въ другомъ—богъ Агни Apāṃ napāt—„сынъ водъ“ называется *конемъ* [2]). Согласно съ этимъ Кунъ толкуетъ и миѳъ о Саранью: грозовая туча, принявъ видъ кобылы, производитъ сначала одного Ас̧вина—молнію Агни, затѣмъ другаго — Индру, или голубое небо [3]).

Зонне, какъ мы выше видѣли, считаетъ Ас̧виновъ олицетвореніемъ двойнаго извива молніи и находитъ ихъ въ спартанскомъ изображеній Діоскуровъ δόκανα [4]).

Болѣе подробно развилъ свой взглядъ покойный санскритологъ Гольдштюккеръ, въ приложеніи къ изслѣдованію Muir'а [5]). Миѳъ объ Ас̧винахъ, говоритъ Гольдштюккеръ, принадлежитъ къ такимъ, въ которыхъ слились постепенно два элемента—космическій и человѣческій или историческій. Поэтому для пониманія этого миѳа необходимо различать оба элемента. Историческій или человѣческій представляется въ легендахъ, касающихся чудесныхъ исцѣленій, приписываемыхъ Ас̧винамъ и другихъ ихъ дѣйствій въ томъ же родѣ; космическій—заключается въ ихъ свѣтовой натурѣ. Звено, соединяющее оба элемента, заключается, повидимому, въ таинственной природѣ свѣтовыхъ явленій и въ представленіяхъ о врачебномъ искусствѣ, существовавшихъ въ отдаленной древности. Что могли существовать нѣкогда какіе нибудь славные всадники или воины, внушавшіе современникамъ своимъ удивленіе къ себѣ чудесными дѣяньями или преимущественно врачебнымъ искусствомъ—таково было, повидимому, мнѣніе нѣкоторыхъ древнихъ комментаторовъ, упоминаемыхъ Яскою, ибо, говоритъ онъ, нѣкоторые *авторы легендъ* считаютъ Ас̧виновъ *двумя царями совершителями святыхъ дѣлъ*. Этотъ взглядъ равнымъ образомъ проводится, кажется, въ легендѣ о томъ, что боги отказали допустить Ас̧виновъ къ жертвоприно-

---

1) RV. X, 73, 10: āçvād iyāya iti yad vadanty oǧaso ǧātam uta manye enam.

2) RV. II, 35, 6: açvasya atra ǧanima asya ç̌a svaṛ.

3) Zeitschr. I pp. 439—470.

4) См. выше стр. 166.

5) Orig. Sans. Texts etc. V pp. 255—257.

шенію, по причинѣ ихъ слишкомъ близкихъ сношеній съ людьми. Отсюда можно вывесть, что Ас̧вины, подобно Рибһусамъ, были первоначально знаменитыми людьми, которые, съ теченіемъ времени, были перенесены въ общество боговъ...

Далѣе Гольдштюккеръ разбираетъ слова Яски объ Ас̧винахъ [1]) и не соглашаясь съ толкованіемъ пр. Рота, приписывающаго Яскѣ мнѣніе, что Ас̧вины суть Индра и Адитья (солнце), выводитъ слѣдующее: по мнѣнію Яски, Ас̧вины представляютъ переходъ отъ тьмы къ свѣту, когда борьба между обоими производитъ нераздѣльную двойственность, выражающуюся въ *близнечной* природѣ Ас̧виновъ. „Это считаю я, заключаетъ Гольдштюккеръ, наилучшимъ объясненіемъ характера *космическихъ* Ас̧виновъ“.

Попытку пріурочить Ас̧виновъ къ извѣстному явленію природы дѣлаетъ и проф. Веберъ: „что подъ ними должно разумѣть, свѣтлыхъ геніевъ утренняго неба, ясно уже изъ связи ихъ съ зарею; но отождествлять Ас̧виновъ съ двумя точками неба, которыя прежде всего начинаютъ свѣтлѣть при наступленіи дня, было бы слишкомъ блѣдно для этой божественной пары, являющейся, какъ сама заря, прототипомъ юности и красоты. Поэтому кажется скорѣе можно было бы узнать въ нихъ, принадлежащее сѣверному полушарію, созвѣздіе Діоскуровъ, которое часто на разсвѣтѣ стояло на небѣ въ индогерманской прародинѣ, а также въ древнемъ мѣстопребываніи арійцевъ въ сѣверномъ Пенджабѣ и могло считаться спасительнымъ для моряковъ, пастуховъ и земледѣльцевъ, устрашенныхъ ужасами ночи; въ этомъ значеніи сохранилось это созвѣздіе у грековъ, между тѣмъ какъ у арійцевъ, спустившихся въ болѣе южныя страны Индостана, оно утратило свой постъ на утреннемъ небѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и значеніе. Впрочемъ эта гипотеза, продолжаетъ Веберъ, встрѣчаетъ вѣскія возраженія. Прежде всего она не находитъ подтвержденія въ пѣсняхъ Ригъ-Веды. Съ другой стороны

---

1) Nir. XII, 1.

вопросъ о томъ, было ли извѣстно море—хотя бы и внутреннее—въ индогерманской прародинѣ, какъ извѣстно, очень неопредѣленнаго свойства. Наконецъ астрономическое предположеніе, что на утреннемъ небѣ въ индогерманской прародинѣ стояло созвѣздіе Діоскуровъ — не болѣе какъ проблема, которая требуетъ подробнаго изслѣдованія [1]).

Въ дополненіи къ этимъ словамъ, Веберъ замѣчаетъ нѣсколько далѣе [2]): Д-ръ Фёрстеръ сдѣлалъ вычисленіе для сѣверной части Пенджаба, именно для 30°. По этому вычисленію, созвѣздіе Діоскуровъ могло считаться *утреннимъ,* такъ какъ находилось—за 1200 л. до Р. Х. отъ конца апрѣля, за 2200 л. отъ первой трети апрѣля и за 3200 л. отъ середины марта—впродолженіе четырехъ или шести недѣль, на утреннемъ небѣ, т. е. за два или три часа до восхода солнца.

Проф. де-Губернатисъ въ своей Миѳологической Зоологіи часто останавливается на Аςвинахъ и даетъ нѣсколько толкованій ихъ природнаго значенія: иногда онъ видитъ въ нихъ солнце и мѣсяцъ, братьевъ, сопровождающихъ зарю, которая находится на межѣ между днемъ и ночью [3]), иногда вечернія и утреннія сумерки, иногда весну и осень, иногда отождествляетъ ихъ съ двумя конями бога Индры [4]). Тѣже *широкія* объясненія находимъ въ лекціяхъ о ведійской миѳологіи того же автора. Для него Аςвины съ одной стороны *солнце* и *мѣсяцъ* [5]), съ другой—вечернія и утреннія сумерки и далѣе, въ годичномъ циклѣ, соотвѣтствуютъ весеннему и осеннему равноденствію. Затѣмъ, такъ какъ дню предшествуютъ *два* свѣтлыя явленія—сумерки—alba, aube—бѣловатаго цвѣта и заря—aurora—красноватаго, то оба Аςвина приводятся въ связь и съ этими предшественниками солнца [6]).

---

[1]) Weber, Indische Studien, V p. 234—235.
[2]) Ibid. p. 266.
[3]) Die Thiere in der Indogerm. Myth. pp. 237, 248.
[4]) Ibid. p. 220.
[5]) Letture sopra la Mitologia vedica, p. 206.
[6]) Ibid. p. 207.

Изъ ряда приведенныхъ мнѣній знатоковъ индусской миѳологіи видно, какія трудности заключаетъ въ себѣ разсматриваемый вопросъ. Еслибъ Аςвины не представлялись свѣтовыми явленіями, можно было бы думать, что въ нихъ нѣтъ матерьяльной подкладки, что они только идеалы человѣческой природы, идеальные богатыри, идеальные врачи; но едва мы прочтемъ какой нибудь гимнъ, едва нѣсколько стиховъ, въ которыхъ ярко изображаются они космическими явленіями, связанными съ разсвѣтомъ, зарею и росою — у насъ является непреодолимое желаніе искать, какое же явленіе природы легло въ основу представленія близнецовъ и тотчасъ являются гаданія и недоумѣнія.

Это первые лучи солнца—говорятъ одни. Но почему же ихъ двое? Это день и ночь;—но Аςвины постоянно являются вмѣстѣ, а не одинъ вслѣдъ за другимъ, притомъ оба брата свѣтлые. Это *двойная* молнія; — но допустивъ даже, что извивъ молніи можетъ считаться *двойнымъ* явленіемъ, противъ такого объясненія говоритъ вѣскій фактъ, что Аςвины являются такъ же правильно ежедневно, какъ заря и солнце и не имѣютъ ничего общаго съ явленіями грозовыми. Это божества молніи и голубаго неба—Агни и Индра; но неестественнѣе этой пары трудно себѣ что нибудь представить и въ миѳахъ нѣтъ ни одной черты, могущей подтвердить такое предположеніе. Это—созвѣздіе Діоскуровъ,—но авторъ этого мнѣнія самъ представилъ противъ него вѣскія возраженія. Это—олицетворенная *двойственность* въ борьбѣ мрака со свѣтомъ; — но трудно допустить, чтобъ такого рода двойственность могла быть олицетворена въ образѣ двухъ прекрасныхъ юношей, являющихся вмѣстѣ съ однимъ характеромъ и свойствами. Всякій скорѣе представилъ бы себѣ борьбу свѣта и тьмы въ видѣ борьбы двухъ существъ различныхъ, а не одинаковыхъ, свойствъ. Это—вечернія и утреннія сумерки, но Аςвины являются вмѣстѣ, одновременно и оба сопровождаютъ солнцеву дочь — зарю.

Такимъ образомъ ни одно изъ этихъ объясненій не согласуется со всѣми фактами, извѣстными изъ ведійскихъ

гимновъ и самъ собою является вопросъ: имѣли ли и ведійскіе поэты, прославляющіе Аçвиновъ, ясное о нихъ представленіе? Если окажется, что уже для авторовъ гимновъ Аçвины были божествами древними, унаслѣдованными отъ незапамятныхъ временъ, отторгнутыми отъ небесныхъ явленій, божествами, которыхъ образъ и свойства повторялись по традиціи, переносились отъ поколѣнія къ поколѣнію безъ провѣрки, словомъ, если уже въ ведійскомъ періодѣ они были благодѣтельными геніями, хранителями, безъ физической подкладки, — то вопросъ о космической основѣ *ведійскихъ* Аçвиновъ совершенно праздный.

Дѣйствительно въ гимнахъ можно найти доказательство тому, что первоначальное значеніе близнецовъ забыто.

Такъ уже въ первомъ гимнѣ къ Аçвинамъ (RV. I, 34) нѣтъ ни малѣйшаго намека на какое нибудь свѣтовое явленіе. Авторъ вводитъ во всѣ стихи мистическое число *три* и считаетъ тройнымъ всякое дѣйствіе и свойство Аçвиновъ: они *трижды* приходятъ днемъ и *трижды* ночью [1]), *трижды* окропляютъ медомъ жертву [2]), *трижды* приходятъ въ жилище, *трижды* къ благочестивому человѣку [3]), *трижды* приносятъ богатство [4]), *трижды* небесныя лѣкарства, *трижды* земныя и *трижды* водяныя [5]); у колесницы Аçвиновъ *три* колеса, *три вандһуры, три* скамьи, *три* шины у колесъ и т. д. [6]). Наконецъ пѣвецъ приглашаетъ ихъ пить медъ вмѣстѣ съ тридцатью тремя богами [7]), эпическимъ числомъ индусскихъ божествъ. Ясно, что для пѣвца, который проситъ боговъ являться трижды днемъ и трижды ночью, въ обществѣ 33-хъ боговъ, Аçвины не могутъ быть какимъ нибудь опредѣленнымъ явленіемъ природы, въ родѣ солнца

---

[1]) I, 34, 2: trir naktaṃ yāthas trir u açvinā divā...
[2]) Ibid. 3: trir adya yağnam madhunā mimikšatam...
[3]) Ibid. 4: trir vartir yātaṃ trir anuvrate ğane...
[4]) Ibid. 5: trir no rayiṃ vahatam açvinā yuvam...
[5]) Ibid. 6: trir no açvinā divyāni bhešağā triḥ pārthivāni trir u dattam adbhyaḥ.
[6]) Ibid. vv. 9 и 2.
[7]) Ibid. 11: ā nāsatyā tribhir ekādaçair iha devebhir yātam madhupeyam açvinā.

и мѣсяца, созвѣздія Діоскуровъ, утренней и вечерней звѣзды и т. п.

Мы уже видѣли, что одинъ изъ обычныхъ эпитетовъ Аçвиновъ Nāsatyā не находитъ объясненія въ ведійскихъ гимнахъ: онъ восходитъ къ предшествующему періоду, извѣстенъ у эранцевъ и уже въ ведійскомъ періодѣ является какъ бы окаменѣлостью, наслѣдіемъ древнѣйшей религіи. Сознаніе, что близнецы относятся къ глубокой древности, что они были богами хранителями предковъ ведійскихъ пѣвцовъ, можно найти во многихъ гимнахъ. „Пріѣзжайте къ намъ, о Насатьи! съ богами соединенно на колесницѣ; вѣдь ваша дружба съ нами идетъ *отъ предковъ* и общее родство (у насъ) — знайте это!“ [1]).

„Этихъ прекрасныхъ, чудотворныхъ, многомощнѣйшихъ приглашаю я *древнихъ* пѣснью *новой*“... [2]).

„Съ вашею быстро-несущеюся, прекрасно-катящеюся колесницей, о чудесные! внимайте этому пѣнью камня; развѣ не называютъ васъ, о Аçвины! *древне-рожденные мудрецы* самыми скорыми помощниками въ бѣдѣ?“ [3]).

Изъ этихъ и подобныхъ выраженій пѣвцовъ можно вывесть, что періодъ сложенія гимновъ, дошедшихъ до насъ въ сборникѣ Ригъ-Веды — періодъ *новый*, сравнительно со временами, на которыя указываютъ авторы гимновъ. Масса чудесъ, совершенныхъ Аçвинами надъ предками ведійскихъ пѣвцовъ, указываетъ на широкое процвѣтаніе культа этихъ божествъ въ болѣе отдаленныя времена, когда вѣроятно предки ведійскихъ индусовъ имѣли болѣе ясное представленіе о своихъ богахъ хранителяхъ. То немногое, что знаютъ объ Аçвинахъ авторы гимновъ, повидимому, только ничтожные остатки, сохранившіеся

---

[1]) RV. VII, 72, 2. Ā no devebhir upa yātam arvāk sağošasā nāsatyā rathena, yuvor hi naḥ sakhyā pitṛyāṇi samāno bandhur uta tasya vittam.
[2]) RV. VI, 62, 5: ta valgū dasrū puruçākatamā pratnā navyasā vačasa ā vivāse...
[3]) RV. I, 118, 3: pravat-yāmanā suvṛtā rathena dasrāv imaṃ çṛṇutam çlokam adreḥ, kim añga vām praty avartiṃ gamišṭhā āhuḥ viprāso açvinā purāğāḥ. — Подъ „пѣснью камня“ разумѣется звукъ каменнаго пресса, выжимающаго сому.

отъ забвенія. Мы указали рядъ намековъ на нѣкоторыя заглохнувшія преданія и для возстановленія послѣднихъ прибѣгали къ аналогическимъ преданіямъ другихъ миѳологій. Такъ темный намекъ на отношенія Açвиновъ къ волчицѣ нашелъ себѣ объясненіе въ преданіяхъ о римской волчицѣ, матери близнецовъ, и волчицѣ Лэто; намекъ на перепела—въ греческомъ объ обращеніи Лэто въ перепела и т. п. Эти намеки доказываютъ, что періодъ, предшествовавшій ведійскому, изобиловалъ разсказами изъ цикла Açвиновъ и что культъ близнецовъ былъ нѣкогда въ стадіи высшаго процвѣтанія. Въ періодѣ же, отъ котораго до насъ дошли гимны, этотъ культъ уже началъ приходить въ упадокъ и Açвины, подобно нѣкоторымъ другимъ древнимъ богамъ, напримѣръ, Пушану, Митрѣ и Варунѣ, уступаютъ личностямъ болѣе популярнымъ, воинственному Индрѣ, Агни или Сомѣ. Объ упадкѣ культа свидѣтельствуетъ уже самое число гимновъ къ Açвинамъ, ничтожное сравнительно съ массой гимновъ, посвященныхъ божествамъ, выдвинувшимся на первый планъ.

Итакъ, напрасно стали бы мы спрашивать, какое явленіе природы скрывается въ ведійскихъ Açвинахъ: на этотъ вопросъ не могъ бы дать отвѣта ведійскій пѣвецъ, какъ древніе спартанцы не могли бы указать въ явленіяхъ природы своихъ Діоскуровъ, которыхъ знаменія они носили съ собой на войну. Но мы можемъ поставить вопросъ шире, не стѣсняясь рамками ведійской или греческой миѳологіи, можемъ спросить, какія явленія природы могли вызвать представленіе о близнечныхъ богахъ вообще, могли послужить къ созданію двухъ свѣтлыхъ юныхъ братьевъ, всадниковъ, надѣленныхъ всѣми выше разсмотрѣнными аттрибутами Açвиновъ-Діоскуровъ? При постановкѣ этого вопроса, во избѣжаніе недоразумѣнья, замѣтимъ, что мы не спрашиваемъ, кто были *индусскіе* или *греческіе* близнецы, не спрашиваемъ, былъ ли культъ близнецовъ арійскаго происхожденія или усвоенъ арійцами отъ народовъ другаго корня, а только — какое явленіе природы могло съ наибольшей вѣроятностью послужить къ созданію этого миѳологическаго типа. Нельзя допустить, что изъ тѣхъ явленій, которыя мы видимъ каждый день, фантазія древняго человѣка могла создать произвольно картины и образы для насъ совершенно непонятные. Нельзя приписать первобытному человѣку способность къ болѣе тонкому анализу, нежели надѣлены этой способностью люди 19-го вѣка. Для пониманія миѳологическихъ представленій необходимо перенестись мыслью въ первобытную жизнь, стараться проникнуть въ понятія младенца или дикаря и съ его точки зрѣнія смотрѣть на небесныя явленія. Если мы станемъ на эту точку зрѣнія и убѣжденные, что за нѣсколько тысячъ лѣтъ одни и тѣже явленія, которые мы видимъ ежедневно, видѣли и наши предки, спросимъ себя, что въ природѣ могло бы породить въ младенческой фантазіи представленіе о свѣтлыхъ близнецахъ, то отвѣтъ найдемъ немедленно. Нѣтъ и не было въ видимой природѣ другаго *двойнаго* свѣтоваго явленія кромѣ солнца и мѣсяца—и эти свѣтила были самые древніе Açвины-Діоскуры—*конники, сыны неба*.

Произнося это мнѣніе, мы предвидимъ возраженія со стороны санскритологовъ и изслѣдователей греческой миѳологіи. Первые могутъ сказать: солнце играетъ въ ведійской миѳологіи слишкомъ значительную роль, чтобъ можно было находить его въ одномъ изъ второстепенныхъ божествъ, каковы Açвины. Солнцу посвящены многіе гимны и значеніе его проявляется въ томъ, что созерцаніе индуса уловило даже отдѣльные моменты въ движеніи этого свѣтила по небу и назвало его разными именами: Vivasvat, Sūrya, Savitar, Višṇu. Неужели на ряду съ этими именами оно могло быть названо просто „конникомъ“—Açвиномъ? Съ другой стороны, мѣсяцъ не могъ быть Açвиномъ по противоположной причинѣ, вслѣдствіе того, что его положеніе слишкомъ ничтожно въ ряду ведійскихъ божествъ. Наконецъ въ виду того, что оба свѣтила чествовались отдѣльно въ ведійскомъ періодѣ, нѣтъ основанія предполагать, чтобы они въ тоже время чествовались въ видѣ неразрывной пары.

Съ своей стороны греческіе миѳологи, видящіе въ Діоскурахъ утреннюю и вечернюю звѣзду или метеорическіе огни, конечно не согласятся „полубогамъ“ Кастору и Полидевку придать значеніе солнечнаго и луннаго боговъ на ряду съ Аполлономъ Ликійскимъ и ночной охотницей Артемидой.

Эти и подобныя возраженія были бы вполнѣ умѣстны, еслибъ мы видѣли солнце и мѣсяцъ въ ведійскихъ Асвинахъ или греческихъ Діоскурахъ. Но мы уже оговорились, что отвѣчаемъ не на вопросъ о значеніи Асвиновъ для пѣвцовъ ведійскихъ гимновъ и Діоскуровъ, для спартанцевъ, а о *первоначальной* идеѣ близнечныхъ боговъ вообще. Ни для индусовъ, ни для грековъ близнецы уже не были солнечнымъ и луннымъ богомъ и не могли быть таковыми, потому что, утративъ первоначальное значеніе, должны были занять второстепенное положеніе въ той и другой религіозной системѣ. Но второстепенное положеніе Асвиновъ-Діоскуровъ еще не можетъ опровергнуть той гипотезы, что первоначальные пра-арійскіе близнецы, которыхъ индусскіе и греческіе лишь поздніе отголоски, были дѣйствительно олицетвореніемъ небесной пары свѣтилъ— солнца и мѣсяца.

Нѣтъ сомнѣнія, что миѳологія индусовъ и грековъ основана на обоготвореніи явленій видимой природы, но едва начнемъ искать систему въ древнѣйшихъ вѣрованіяхъ, мы немедленно встрѣтимъ затрудненія со всѣхъ сторонъ. Мы увидимъ, что всякая система является позднѣе, результатомъ работы не младенческой фантазіи, а теософическихъ соображеній позднѣйшихъ поколѣній, стремящихся привесть въ стройное цѣлое разрозненныя и противорѣчивыя представленія предковъ. Доколѣ продолжался миѳотворческій періодъ въ жизни народа, до тѣхъ поръ одно и тоже вѣчное явленіе, какъ солнце или мѣсяцъ, пораждало массу сказаній, массу попытокъ объяснить, напримѣръ, ихъ взаимное отношеніе, происхожденіе или роль въ природѣ. Въ однихъ миѳахъ они могутъ быть свѣтлыми братьями близнецами, то дружными, то враждебными, въ

другихъ—братомъ и сестрою, полюбившими другъ друга преступной любовью, въ третьихъ—страстною женою и холоднымъ мужемъ, въ четвертыхъ—славнымъ богатыремъ змѣеборцемъ и ночнымъ охотникомъ или пастыремъ среди стада звѣздъ и т. д. и т. д. и все же реальная основа всѣхъ подобныхъ сказаній—одни и тѣ же вѣчныя свѣтила. Какъ между словами въ языкѣ, такъ и между отдѣльными миѳами, можетъ быть борьба за существованіе: миѳъ, плѣнявшій одно время воображеніе людей, удовлетворявшій вполнѣ ихъ міровоззрѣнію, могъ съ теченіемъ времени уступить мѣсто другому, который болѣе прежняго соотвѣтствовалъ новому запасу познаній, новой ступени культуры. Но часто бывало, что миѳъ, разъ созданный, продолжалъ жить на ряду съ новымъ, объяснявшимъ то же явленіе природы иначе: консервативной средою для миѳовъ была религія. Исторія миѳовъ идетъ параллельно съ исторіей языка: какъ послѣдній сохранилъ въ любое время массу словъ разной пробы, разныхъ временъ, относящихся къ разнымъ степенямъ культуры, такъ и религія въ данный моментъ, напримѣръ, въ ведійскомъ или гомерическомъ періодѣ, сохранила богатый запасъ миѳологическихъ представленій отъ разныхъ эпохъ и культуръ. Изслѣдуя миѳы извѣстнаго народа, мы находимъ ихъ въ разныхъ стадіяхъ развитія: одни широкораспространены въ данное время, находятся въ періодѣ процвѣтанія; другіе—уже отжили свой вѣкъ, частью забыты и сохраняются кое-гдѣ лишь въ скудныхъ остаткахъ. Дѣло историка миѳологіи опредѣлить *относительную* хронологію миѳовъ и выяснить причины, вызывавшія ихъ паденіе и процвѣтаніе, и въ этой работѣ историкъ найдетъ помощь въ сравнительной миѳологіи, какъ историкъ языка въ сравнительной грамматикѣ. Пояснимъ однимъ примѣромъ задачу историка миѳологіи и сравнительнаго миѳолога: положимъ, что послѣдній на основаніи сравненія миѳовъ доказалъ бы, что въ основѣ Асвиновъ-Діоскуровъ лежитъ представленіе о солнцѣ и мѣсяцѣ, олицетворенныхъ въ образѣ близнецовъ. Тогда историкъ долженъ былъ бы изслѣдовать, въ силу какого процесса

первоначальная роль близнецовъ была забыта и послѣдніе, лишившись физической подкладки, отступили на заднiй планъ, стали божествами второстепенными и культъ обоихъ свѣтилъ облекся въ иныя формы, иные миѳы. Понятно, что при современномъ положенiи изученiя миѳологiи, мы не въ состоянiи взять на себя трудъ историка: мы не можемъ прослѣдить исторiю Açвиновъ-Дiоскуровъ во всемъ ея объемѣ, т. е. опредѣлить время происхожденiя идеи близнецовъ, развитiе этого культа у индоевропейскихъ народовъ, паденiе его и причины, вызвавшiя смѣну этого типа другими; мы должны пока ограничиться доказательствомъ существованiя типа близнецовъ въ арiйскихъ миѳологiяхъ и попыткой объяснить его основное значенiе.

Итакъ, какiя черты миѳа Açвиновъ указываютъ на ихъ значенiе солнца и мѣсяца?

Миѳы изображаютъ намъ двухъ свѣтлыхъ братьевъ, видимыхъ на небѣ раннимъ утромъ. Они ѣдутъ на свѣтлой колесницѣ: одно колесо ея (солнце) стоитъ на землѣ, на горизонтѣ, другое (мѣсяцъ) на небѣ т. е. дискъ луны еще не поблекъ. Съ ними ѣдетъ лучезарная дѣва — заря и при ихъ появленiи вся природа блеститъ каплями меда и росы.

Миѳъ изображаетъ такiе моменты, когда оба дивные шара, плѣнявшiе всегда воображенiе человѣка, видны не порознь, какъ днемъ или ночью, а въ одно и тоже время на разныхъ концахъ неба. Это—моментъ предшествующiй дню и ночи, раннее утро и позднiй вечеръ, въ то время года, когда по народному выраженiю „заря съ зарей сходится", когда ночи кратки и свѣтлы и обильная роса покрываетъ землю. Небесные близнецы видимы утромъ и вечеромъ; утромъ блѣдный дискъ мѣсяца начинаетъ меркнуть а на горизонтѣ поднимается уже другой братъ, полный силы и блеска; вечеромъ солнечный всадникъ склоняется, отправляясь подъ землю или погружаясь въ море, но по мѣрѣ его замиранiя оживаетъ, одѣвается блескомъ, лунный всадникъ. „*Это близнецы*", *это братья*— думалъ младенческiй народъ и это убѣжденiе пустило

глубокiе корни въ его представленiя о природѣ. Фантазiя начинаетъ работать надъ этой темой, вышивать узоры по первоначальной канвѣ. Оба шара на разныхъ мѣстахъ неба представляются двумя свѣтлыми колесами: является колесница огромныхъ размѣровъ и братья становятся возницами. Одновременно съ братьями утромъ — востокъ, вечеромъ — западъ залиты красными лучами зари: фантазiя изображаетъ ее дѣвой въ роскошномъ, брачномъ одѣянiи (Sūryā, Елена) и помѣщаетъ на колесницу Açвиновъ. Въ тоже время земля покрыта обильнымъ медомъ росы и на колесницѣ помѣщается мѣхъ съ медомъ, а возницы вооружаются медоточивымъ бичемъ. Откуда являются дивные братья—спрашивалъ поэтъ и отвѣтъ былъ скоро найденъ: они приходятъ изъ-за моря, они sindhumātarā. Очевидно, отвѣтовъ на подобные вопросы могло быть много и детали основнаго миѳа могли варьироваться до безконечности. Хотя въ извѣстное краткое время оба всадника видны вмѣстѣ на утреннемъ и вечернемъ небѣ, но все же они чередуются и каждый оживаетъ со смертью другаго. Поэтому фантазiю могъ занять вопросъ о ἑτερημερία Дiоскуровъ и немедленно являются толкованiя: одинъ братъ блѣденъ, какъ мертвецъ, онъ дѣйствительно мертвъ: его убилъ родной братъ. Отшатываясь отъ братоубiйства, фантазiя другаго перiода отвергала это объясненiе: одинъ изъ Açвиновъ убитъ, но не братомъ, а врагами и братъ жестоко отмстилъ его смерть. Совершивъ кровавую месть, онъ испрашиваетъ жизнь для младшаго брата у верховнаго божества, у отца, и уступаетъ взамѣнъ половину своей жизни (Касторъ и Полидевкъ). На вопросъ, чьи дѣти эти дивные близнецы, давались различные отвѣты, которые всѣ для насъ вполнѣ понятны. Самый раннiй отвѣтъ былъ, повидимому, таковъ: солнце и мѣсяцъ — сыны неба, по которому совершаютъ свой ежедневный бѣгъ: они divo napātā, Διὸς κοῦροι. Но могли быть другiе отвѣты: дѣти являются только повторенiемъ своихъ родителей: солнце и мѣсяцъ каждаго новаго для представлялись дѣтьми солнца и мѣсяца предшествующаго дня и

родители Аçвиновъ, съ этой точки зрѣнія, должны быть съ ними тождественны.

И вотъ создается миѳъ о старомъ отцѣ юношей, солнечномъ божествѣ Vivasvat'ѣ и матери ихъ, лунной богинѣ Saraṇyū, Лэдѣ, Эринніи, Реѣ Сильвіи и т. д. Миѳъ о близнецахъ одного пола скрещивается съ миѳомъ о близнецахъ разнаго пола, нити переплетаются и слѣдить за одною становится невозможнымъ. Для насъ, отдѣленныхъ многими вѣками отъ ведійской и древнегреческой цивилизаціи, разнообразные миѳы объ Аçвинахъ-Діоскурахъ представляются лишенными логической послѣдовательности: мы желали бы большей правильности и систематичности. Но не нужно забывать, что мы получили одновременно то, что принадлежало разнымъ періодамъ, что накапливалось вѣками. Одновременно съ унаслѣдованными древними миѳами создавались новые, и тѣ, и другіе продолжали существовать рядомъ. Понятно, что это наслѣдіе старины, этотъ хаосъ преданій вызывали позднѣйшія поколѣнія къ систематизаціи и подобныя попытки еще болѣе запутывали дѣло. Въ близнецахъ уже не узнавали солнечнаго и луннаго бога, они смѣнились новыми типами, но и лишившись основнаго значенія, продолжали жить въ народныхъ преданіяхъ. И вотъ имъ слѣдовало указать мѣсто въ новомъ пантеонѣ, слѣдовало выяснить ихъ положеніе относительно другихъ боговъ: на эти вопросы снова являются различные отвѣты. Одни ищутъ близнецовъ на небѣ и указываютъ въ созвѣздіи Діоскуровъ, другіе на морѣ въ метеорическихъ огняхъ, третьи считаютъ ихъ обоготворенными предками, праведными царями, четвертые видятъ въ нихъ аллегорическое изображеніе дня и ночи и т. д. [1]).

[1]) Къ подобнымъ древнимъ попыткамъ объяснить значеніе Аçвиновъ принадлежатъ слова Яски (Nir. XII, 1), упомянутыя нами выше. Мы видѣли, что нѣкоторые изъ древнихъ комментаторовъ, которыхъ Яска впрочемъ не называетъ по имени, считали Аçвиновъ солнцемъ и мѣсяцемъ. Тоже толкованіе повторяетъ Саяна, комментируя гимнъ I, 181, гдѣ читается такой стихъ: Jheha ğātā sam avāvaçītam arepasā tanvā nāmabhiḥ svaiḥ, ğišṇur vām anyaḥ sumakhasya sūrir divo anyaḥ subhagaḥ putra ūhe [4], т. е. „рожденные здѣсь и тамъ, стремитесь (?) вы вмѣстѣ, съ незапятнаннымъ тѣломъ, (каждый) съ своими признаками; одинъ изъ васъ побѣдитель богатыря, другой, блистательный, слыветъ блаженнымъ сыномъ неба (Діауса)“. Этотъ и два слѣдующіе, весьма темные, стиха даютъ Саянѣ поводъ къ различенію обоихъ Аçвиновъ. Одинъ, по его мнѣнію, сынъ средняго пространства (madhyamasya) или воздушной сферы (antarikšasya), побѣдоносный мѣсяцъ (soma): онъ поддерживаетъ міръ, ибо при восходѣ его произростаютъ растенія и деревья; другой же—сынъ неба, прекрасналучистое солнце, āditya. Не находя возможнымъ ссылаться на этотъ стихъ въ подтвержденіе нашего мнѣнія о солнечномъ и лунномъ Аçвинахъ, хотя это мнѣніе казалось правдоподобнымъ уже Саянѣ, укажемъ только, что здѣсь, повидимому, различаются оба Аçвина, являющіеся всюду въ другихъ гимнахъ безразличной парой. Одинъ изъ нихъ называется воинственнымъ, побѣдоноснымъ; другой сыномъ неба, хотя, какъ мы знаемъ, обыкновенно оба носятъ эпитетъ divo napātā. Нельзя ли изъ этого стиха выводить, что и у индусовъ были преданія, въ которыхъ оба брата различались, какъ смертный Касторъ и безсмертный Полидевкъ, могучій Зетосъ и музыкантъ Амфіонъ, и что въ стихѣ сохранился случайно отголосокъ этихъ преданій?

Аçвиновъ уже не видали на небѣ, ибо солнце и мѣсяцъ носили иныя имена въ народномъ культѣ; но поэты еще долго повторяли, что видятъ Аçвиновъ на небѣ и упорное желаніе видѣть, какъ часто бываетъ, съ теченіемъ времени увѣнчалось успѣхомъ. Забытые типы божествъ, смѣненные новыми, помѣщали индусы, какъ греки и халдеи, на звѣздномъ небѣ и среди созвѣздій усматривали прежнихъ солнечныхъ боговъ [1]). Среди двадцати семи древнѣйшихъ накшатровъ, лунныхъ домовъ, намѣченныхъ извѣстными созвѣздіями, индусы знали nakšatram Açvayuğau—два конезапрягателя (или Açvinī), соотвѣтствующее, по картѣ звѣзднаго неба у Whitney'я [2]), звѣздамъ β и γ Arietis. Божество, покровительствующее этому созвѣздію — оба Аçвина [3]). Въ Taittirīya Brāhm. находимъ молитвы на каждый день свѣтлой и темной половины мѣсяца [4]) и между прочимъ слѣдующее воззваніе къ Аçвинамъ, покровителямъ созвѣздія Açvayuğau: (13, a). Да приблизятся оба

[1]) См. о переходѣ солнечныхъ боговъ въ звѣздные у халдеевъ у Ленормана, Magie p. 120 и слѣд. 164.

[2]) Эта карта приложена къ изслѣдованію Whitney'я: The lunar zodiac, помѣщенному въ Oriental and Linguistic Studies, Second Series. pp. 341—421. (1874).

[3]) См. Weber'a Naxatra, I, 334. II, 376.

[4]) Ind. Stud. I, 90—97.

Аçвина, Açvayuǧau, прекрасно-спѣшащіе, съ легко управляемыми конями. Чествуя дарами ихъ созвѣздіе, радуйте его медомъ, прославляйте пѣснью. (13, b). Оба врача боговъ, вкушающіе жертву, вѣстники вселенной, хранители *амриты*, да приблизятся они, любящіе созвѣздіе: мы чествуемъ обоихъ Аçвиновъ, Açvayuǧau.

Замѣтимъ кстати, что существованіе Аçвиновъ на звѣздномъ небѣ въ видѣ созвѣздія отнюдь не можетъ подкрѣпить мнѣніе тѣхъ, которые видятъ въ нихъ божества утренней и вечерней звѣзды. Изслѣдованія Вебера и Уитнея о накшатрахъ привели обоихъ къ убѣжденію, что система 27 лунныхъ домовъ возникла не на почвѣ Индіи, не изобрѣтена индусами, а заимствована ими у другаго народа, быть можетъ, у халдеевъ. Но названія отдѣльныхъ *накшатровъ* чисто индусскія [1]) и среди нихъ находимъ божества исключительно древнѣйшія, принадлежавшія ведійскому пантеону. Нѣкоторыя изъ нихъ уже вполнѣ забыты въ позднѣйшемъ періодѣ, какъ Aǧa ekapād, Ahi budhnya, Bhaga и Aryaman; другія, если не забыты, то уже значительно отступили на задній планъ, напр. Āpas, Viçve devās, Vasavas, Aditi, Pūšan, Savitar, Tvaštar, Açvinau [2]). Въ пріуроченіи божествъ къ созвѣздіямъ замѣтна одна черта: составители плана звѣзднаго цикла, пробѣгаемаго луной, перенесли на небо *древнѣйшихъ* боговъ, которыхъ культъ уже уступалъ культу новыхъ. Астрономы востока поступали слѣдовательно такъ-же, какъ астрономы запада, перенесшіе Юпитера, Венеру, Марса, Меркурія на извѣстныя планеты, или помѣстившіе Геркулеса, Оріона и т. д. среди звѣздъ. Если, изучая греко-римскую миѳологію, мы не въ правѣ считать, напримѣръ, Марса, въ его древнѣйшемъ культѣ, богомъ планеты этого имени, то и въ миѳологіи индусовъ нѣтъ основаній для предположенія, что, напримѣръ, Пушанъ былъ искони божествомъ созвѣздія

¹) За исключеніемъ трехъ или четырехъ, въ которыхъ Веберъ подозрѣваетъ слѣды перевода. Nakšatra, II, 368 и слѣд.

²) Weber, o. c. II, 379.

Revatī (Piscium и окружающія звѣзды [1]), Bhaga—богомъ созвѣздія Phalgunī (δ, θ, β, и 93 Leonis [2]), или Аçвины—божествами naxatram Açvayuǧau.

Уже на этомъ основаніи, не говоря о приведенныхъ выше, намъ не внушаетъ вѣры предположеніе Вебера, что Аçвины были *первоначально* созвѣздіемъ Діоскуровъ, обоготворенными звѣздами, Касторомъ и Поллуксомъ [3]). Въ Ригъ-Ведѣ нѣтъ намека на звѣздный характеръ Аçвиновъ, а Ригъ-Веда нашъ единственный источникъ для древнѣйшаго періода индусской миѳологіи. Поэтому еслибъ мы и допустили предположеніе Вебера, что Аçвины были божествами звѣздными, мы должны были бы принять, что уже въ ведійскомъ періодѣ было совершенно забыто это первоначальное значеніе. Съ другой стороны взглядъ на звѣздное небо покажетъ, что эти звѣзды не имѣютъ особенно-замѣтнаго характера: Касторъ звѣзда даже не первой величины. Слѣдовательно, чтобы именно эти звѣзды могли породить представленіе о двухъ братьяхъ близнецахъ, нужно было бы допустить, что у индусовъ существовалъ полный культъ звѣздъ, въ которомъ *всѣ* выдающіяся созвѣздія, напр. Телецъ, Лира, Большой и Малый Песъ, Оріонъ и друг. были возведены въ божества и чествуемы въ культѣ. Идя далѣе, нужно было бы допустить, что ведійскому культу Индры, Агни, Сомы и прочихъ божествъ природы предшествовалъ другой культъ, уже забытый въ ведійскомъ періодѣ, культъ созвѣздій, культъ халдейскаго характера.

Но есть ли какіе нибудь намеки на существованіе подобнаго культа у древнихъ арійцевъ? Никакихъ. Есть указанія, что они различали на звѣздномъ небѣ нѣкоторыя болѣе яркія созвѣздія, напримѣръ, Большую Медвѣдицу; но отъ различенія нѣкоторыхъ созвѣздій до звѣзднаго культа, какой процвѣталъ въ Вавилонѣ, огромный

¹) Whitney, o. c. p. 356.

²) Ibid. p. 353.

³) Это созвѣздіе подъ именемъ punarvasū — снова добрые (?) составляетъ 5-й накшатръ. См. Whitney'я, o. c. p. 352.

шагъ, предполагающій долгій періодъ развитія астрономическихъ наблюденій, и можно смѣло сказать, подобнаго культа не было у индо-европейскаго племени. Къ индусамъ онъ перешелъ позднѣе, гораздо позже ведійскаго періода, вмѣстѣ съ системой *накшатровъ,* да и то не пустилъ глубокихъ корней въ народѣ.

Новые факты, важные для вопроса объ Аçвинахъ, новыя точки зрѣнія открыли послѣдніе труды ассиріологовъ Смита и Ленормана. Мы имѣемъ въ виду знаменитую, надѣлавшую столько шума въ Европѣ, вавилонскую поэму о потопѣ, отрывокъ изъ эпопеи, посвященной похожденіямъ огненнаго или солнечнаго бога Издубара. Сэръ Генри Раулинсонъ первый высказалъ геніальную догадку, что этотъ халдейскій эпосъ носитъ астрономическій характеръ, что двѣнадцать таблицъ, изъ которыхъ только нѣкоторыя дошли до насъ, соотвѣтствовали двѣнадцати мѣсяцамъ и что каждая изъ нихъ содержала какой нибудь эпизодъ изъ похожденій Издубара, халдейскаго Геркулеса, эпизодъ, содержаніе котораго выражалъ соотвѣтствующій мѣсяцу зодіакальный знакъ. Труды ассиріологовъ и преимущественно Франсуа Ленормана [1]) доказали, что знаки задіака ведутъ свое происхожденіе изъ Халдеи, стали гораздо позднѣе извѣстны грекамъ и чрезъ посредство грековъ индусамъ. Знаки эти тѣже самые, которые мы знаемъ изъ нашихъ календарей, за тѣмъ исключеніемъ, что Дѣва называлась у Халдеевъ *Стрълицей,* а Вѣсы *Клешнями скорпіона.* Имена зодіака были тѣсно связаны съ нѣкоторыми древними миѳами и открытіе поэмы о Издубарѣ даетъ возможность объяснить ихъ первоначальное значеніе. Въ виду новизны этого открытія, считаемъ не лишнимъ сдѣлать извлеченіе изъ книги Ленормана о Потопѣ и вавилонской эпопеѣ.

„Нѣкоторыя разъясненія, говоритъ этотъ изслѣдователь [2])

---

[1]) Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, pp. 226—238. Premières Civilisations, II, изслѣд. Le déluge et l'épopée babylonienne.

[2]) Les Premières Civilisations, II, 69 и слѣд.

тѣхъ миѳовъ, которые намѣчены названіями зодіакальныхъ знаковъ, представляетъ двойная номенклатура мѣсяцевъ въ клинообразныхъ текстахъ. Въ Вавилонѣ и Нинивіи, въ эпоху почти исключительнаго господства ассирійскаго или вѣрнѣе сумерійскаго языка, двѣнадцать мѣсяцевъ носили имена семитическаго происхожденія, очень трудныя для объясненія и усвоенныя впослѣдствіи евреями и большею частью семитовъ. Но въ клинообразныхъ текстахъ эти имена рѣдко писались *фонетическими* знаками: чаще замѣняли ихъ *идеографическіе* знаки, соотвѣтствующіе каждому мѣсяцу. Значеніе этихъ идеографическихъ знаковъ не имѣетъ никакого отношенія къ смыслу, который можно различить въ соотвѣтствующемъ семитическомъ названіи. Такимъ образомъ эти идеографы представляютъ вторую, совершенно особую, символическую и религіозную номенклатуру и одна драгоцѣнная таблица британскаго музея открываетъ намъ, что это обозначеніе каждаго мѣсяца простою идеограммой представляетъ только сокращеніе древнѣйшей аккадійской номенклатуры, въ которой названія мѣсяцевъ, болѣе распространенныя, всѣ относились къ миѳамъ. Достаточно бросить взглядъ на древнюю миѳическую номенклатуру аккадійцевъ, которая къ несчастью дошла до насъ не вполнѣ, чтобы замѣтить тѣсную связь между миѳомъ, на который намекаетъ большая часть этихъ именъ и названіемъ зодіакальнаго знака, соотвѣтствующаго мѣсяцу“.

Затѣмъ Ленорманъ прилагаетъ таблицу, содержащую ассирійскія имена мѣсяцевъ, значеніе ихъ, распространенныя аккадійскія названія и соотвѣтствующіе знаки зодіака. Изъ этой таблицы отмѣтимъ для дальнѣйшаго слѣдующія названія.

Мѣсяцъ *Aïru* (Апрѣль—Май) называется *сокращенно* мѣсяцемъ быка, *полно*—мѣсяцемъ благопріятнаго быка; зодіакальный знакъ *телецъ.*

Мѣсяцъ *Sivanu* (Май—Іюнь) называется *сокращенно* мѣсяцемъ кирпича, *полно*—мѣсяцемъ построекъ изъ кирпича; зодіак. знакъ *близнецы.*

М. *Dûzu* (Іюнь—Іюль), *сокращенно* мѣсяцъ захватывателя, *полно*—захватывателя сѣменъ (*Ракъ*).

М. *Abu* (Іюль—Августъ), *сокращенно* мѣсяцъ огня, *полно*—палящаго огня; зод. знакъ *Левъ*.

М. *Ululu* (Августъ—Сентябрь) *сокращенно* мѣсяцъ посольства, *полно*—посольства Истары; зод. знакъ *Стрѣлица* (*Дѣва*) и т. п.

Миѳы, соотвѣтствующіе мѣсяцамъ и отразившіеся въ аккадійскихъ названіяхъ, составляли содержаніе 12 таблицъ, или 12 пѣсенъ, эпической поэмы, которой отрывки были найдены Смитомъ. Героическая исторія Издубара служила имъ общей связью и рамкой, и всѣ эти миѳы являлись послѣдовательно въ календарномъ порядкѣ, одни какъ приключенія богатыря, другіе—въ видѣ вставочныхъ эпизодовъ, какъ напримѣръ преданіе о потопѣ. Такъ, главное похожденіе второй таблицы было *поимка крылатаго быка Издубаромъ* и второй мѣсяцъ называется „*мѣсяцемъ благаго быка*" (по аккадійски ab gut s'idi), а знакъ соотвѣтствующій ему—*телецъ*. Четвертая таблица содержала сказаніе о морскомъ чудовищѣ *Буль*, объ опустошеніяхъ, имъ причиненныхъ и о его гибели; соотвѣтственно этому, 4-ый мѣсяцъ называется мѣсяцемъ *схватывателя* (губителя) *сѣмени* (ab su muna) и подъ *губителемъ* разумѣется это чудовище. Знакъ зодіака для этого мѣсяца *ракъ* и можно думать, что подъ этимъ образомъ представляли себѣ губительное морское существо, пораженное солнечнымъ богатыремъ въ лѣтнее солнцестояніе. Шестой мѣсяцъ, мѣсяцъ посланія Истары, имѣетъ знакомъ стрѣлицу (Дѣву), подъ которой, согласно съ однимъ мѣстомъ изъ призмы Ассурбанипала, разумѣется сама богиня Истара, покровительница этого мѣсяца. Шестая таблица открывалась любовнымъ посольствомъ Истары къ Издубару и содержала разсказъ о ихъ бракѣ.

Пятый мѣсяцъ называется по аккадійски мѣсяцемъ *знойнаго огня* (ab bil bilna). Одна изъ надписей Саргона гласитъ: „мѣсяцъ *ab*, который есть мѣсяцъ сошествія бога огня, прогоняющаго влажныя облака". Эта побѣда жгучаго,

лѣтняго солнца надъ дождливыми облаками изображается символически подъ видомъ *льва*, или чаще подъ видомъ льва, раздирающаго быка. Въ символикѣ всѣхъ азіятскихъ религій эта группа выражаетъ побѣду огненнаго принципа, олицетвореннаго львомъ, надъ принципомъ влажнымъ—быкомъ [1]).

Знакъ одиннадцатаго мѣсяца (Январь—Февраль), *водолей* или сосудъ съ изливающейся водою. Согласно съ этимъ 11-я таблица содержитъ повѣствованіе о потопѣ, открытое ассиріологомъ Смитомъ. Этотъ мѣсяцъ—періодъ великихъ дождей въ бассейнѣ Тигра и Евфрата, обозначающихъ конецъ зимы. Онъ посвященъ богу-наводнителю Бину, богу дождей, который, по преданію, исполняя повелѣнія бога Самаса (солнца), является главнымъ виновникомъ потопа. Но кромѣ сказанія о потопѣ, одиннадцатая таблица содержитъ другое, о исцѣленіи Издубара. Послѣдній, по указанію Сиситруса (Sisithrus), погружается въ море и выходитъ изъ него исцѣленнымъ отъ проказы, вызывавшей въ немъ опасенія смерти. Нѣтъ сомнѣнія, что подъ Издубаромъ скрывается одряхлявшее солнце, возрождающееся къ новой жизни, чрезъ купаніе въ морѣ. Миѳъ дня, какъ извѣстно, пріурочивается къ годичному циклу и это купаніе, совершаемое солнечнымъ богомъ ежедневно, соотвѣтствуетъ тому періоду въ году, когда солнце поворачиваетъ на лѣто и обновляется въ своихъ силахъ. Обновленіе совершается естественно въ мѣсяцѣ одиннадцатомъ, слѣдующемъ за зимнимъ солнцестояніемъ, а на десятый мѣсяцъ должна падать проказа бога, для исцѣленія которой онъ отправляется искать Сиситруса. Дѣйствительно, десятая таблица открывается этимъ разсказомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ десятый мѣсяцъ называется по аккадійски „мѣсяцемъ пятна склоняющагося солнца" (ab abna ud di), въ чемъ трудно не видѣть намека на легенду о проказѣ Издубара.

---

[1]) Ср. обычный эпитетъ боговъ въ Ригъ-Ведѣ—vṛšan—быкъ, собственно ороситель, отъ корня varš—дождить, орошать.

Такимъ образомъ очевидное соотвѣтствіе между эпизодами поэмы, названіями мѣсяцевъ и зодіакомъ приводятъ къ мысли, что и въ утраченныхъ таблицахъ (1, 3, 7, 9 и 12) заключались сказанія, которыя могли бы объяснить смыслъ соотвѣтственныхъ зодіакальныхъ знаковъ, а вмѣстѣ аккадійскихъ названій мѣсяцевъ. Для нашей цѣли важно обратить вниманіе на названіе третьяго мѣсяца (Май—Іюнь)—мѣсяца кирпичныхъ построекъ (ab munga), имѣющаго знакомъ *близнецовъ*. Вотъ, что замѣчаетъ Ленорманъ по этому поводу [1]): „религія освящала здѣсь обычай, вытекавшій изъ физическихъ условій и климата страны. Въ Халдеѣ и Вавилоніи строили зданія изъ кирпичей, высушенныхъ на солнцѣ. Мѣсяцъ *Sivan* (Май—Іюнь), совпадаетъ съ тѣмъ періодомъ, когда воды Евфрата и Тигра, выступившія изъ береговъ въ Мартѣ и Апрѣлѣ, начинаютъ спадать; состояніе почвы, оставленной водами рѣкъ, даетъ возможность съ удобствомъ лѣпить кирпичи и сушить ихъ затѣмъ на солнцѣ, которое уже знойно въ это время, но еще не на столько, чтобы кирпичъ давалъ трещины, что̀ случалось бы неминуемо, еслибъ его сушили въ слѣдующіе мѣсяцы—Іюль и Августъ. Зная изъ надписей царей, какое религіозное значеніе имѣла церемонія дѣланія кирпича, и находя, что о ней поминаетъ символическое названіе мѣсяца, трудно думать, чтобы миѳъ не относился къ построенію какого нибудь города, безъ сомнѣнія *перваго* города. Дѣйствительно, знакъ третьяго мѣсяца у Халдеевъ, какъ и у насъ, *близнецы*. Какъ же при этомъ не вспомнить библейскаго сказанія, которое связываетъ построеніе перваго города съ братоубійствомъ? Дѣйствительно, сказаніе о братоубійствѣ въ связи съ построеніемъ города одно изъ преданій, общихъ многимъ народамъ, одно изъ самыхъ первобытныхъ, предшествовавшее разселенію главныхъ цивилизованныхъ расъ, одно изъ такихъ, которыя находятся у всѣхъ племенъ. Было бы любопытно прослѣдить всѣ формы этого сказанія, начиная отъ Каина, построившаго первый городъ послѣ убіенія Авеля, и до Ромула, основавшаго Римъ на крови своего брата Рема.

[1]) O. c. p. 80.

Какъ бы смѣла ни казалась эта гипотеза, я увѣренъ, когда откроютъ остатки третьей таблицы поэмы Издубара, въ нихъ прочтутъ исторію, аналогическую сказанію о Каинѣ и Авелѣ, точно такъ-же, какъ въ 11-ой таблицѣ прочли сказаніе о потопѣ“.

Конечно не намъ пенять Ленорману за смѣлость его гипотезы, такъ какъ мы, коснувшись выше преданія о Ромулѣ и Ремѣ, нашли въ нихъ Аçвиновъ, Діоскуровъ и т. д.

Мы видѣли, что къ обычнымъ чертамъ сказаній о близнецахъ нѣкоторыя народныя преданія примѣшиваютъ черту о построеніи городовъ. Къ такимъ близнецамъ-строителямъ, кромѣ Ромула и Рема, Амфіона и Зетоса, относится у Грековъ Аполлонъ и Посейдонъ, которые возводятъ стѣны Трои, Ликастъ и Паррасосъ [1]), вѣроятно Филакидъ и Филандросъ, сыновья Аполлона, упоминаемые Павзаніемъ [2]), вскормленные козой, быть можетъ Аргусъ и Эгевсъ, сыновья Данаи, съ которыми она прибываетъ въ Италію и останавливается на мѣстѣ, гдѣ впослѣдствіи стоялъ Римъ [3]), и вѣроятно многіе другіе. Къ легендѣ о построеніи города близнецами-братьями иногда присоединяется черта *братоубійства;* но она далеко не существенна. Соглашаясь съ Ленорманомъ въ томъ, что въ недостающей таблицѣ, соотвѣтствующей знаку близнецовъ, заключался разсказъ о близнецахъ, строющихъ городъ, мы не вполнѣ увѣрены, находилось ли это преданіе въ связи съ братоубійствомъ, какъ библейское о Каинѣ и Авелѣ, или черты братоубійства не было, какъ въ греческихъ преданіяхъ. Откуда могла произойти эта черта, становится яснымъ, какъ только вспомнимъ, какое значеніе въ миѳологіи имѣютъ основатели городовъ, или родоначальники вообще. Обыкно-

[1]) У Плутарха, Parall. min. 36.
[2]) Paus. Phocica. X, 16, 3.
[3]) Сервій къ Энеидѣ. VIII, 345. Ср. впрочемъ, примѣч. къ VII, 372.

венно миѳическимъ предкомъ является по народнымъ преданіямъ солнечный богъ. Первый человѣкъ у индусовъ былъ Ману,—сынъ Вивасвата, солнца; Ромулъ у римлянъ называется сыномъ Марса, тождественнаго съ греческимъ Аполлономъ, въ первоначальной роли солнечнаго божества; вспомнимъ далѣе о солнечной и лунной династіи царей у индусовъ и о томъ, что миѳическіе основатели городовъ у Грековъ (Хэронъ, Дельфосъ, Элевтеръ, Эпидавросъ, Кидонъ, Маратосъ, Мегаревсъ, Милетосъ, Наксосъ, Оаксосъ, Онкіосъ, Филандросъ, Филакидъ), называются прямо сыновьями Аполлона [1]). Далѣе припомнимъ, что въ близнецахъ всѣхъ индо-европейскихъ народовъ мы нашли солнце и мѣсяцъ. Слѣдовательно, преданіе о братоубійствѣ сводится къ темѣ уже знакомой намъ, къ борьбѣ солнца и мѣсяца, дня и ночи, въ которой богъ мѣсяца долженъ уступить богу солнца и погибнуть отъ его руки на разсвѣтѣ: такъ Авель погибаетъ отъ руки Каина, Ремъ отъ руки Ромула. Но понятно, если иногда фантазія можетъ представить близнецовъ во враждебныхъ отношеніяхъ, она же могла ихъ представить въ отношеніяхъ дружественныхъ, видѣть въ нихъ идеалъ любящихъ братьевъ, Кастора и Полидевка, Бориса и Глѣба и т. п. Такимъ образомъ черта братоубійства могла быть и не быть, смотря по тому, въ какихъ взаимныхъ отношеніяхъ представлялъ себѣ народъ солнце и мѣсяцъ.

Итакъ первоначальная идея, которую мы нашли въ близнечныхъ божествахъ оправдывается фактами, почерпаемыми изъ преданій и арійскихъ, и не арійскихъ народовъ. Отъ открытій ассиріологовъ вопросъ получаетъ иной видъ. Мы видимъ, что Аçвины уже не принадлежатъ исключительно индоевропейскому племени, что они не что иное, какъ тѣ близнецы, которыхъ астрономы указываютъ на небѣ въ созвѣздіи Діоскуровъ, близнецы, извѣстные въ незапамятной древности халдеямъ и сохранившіеся въ нашихъ небесныхъ картахъ и зодіакальномъ знакѣ, соотвѣтствующемъ мѣсяцу

[1]) Roscher, Studien zur Vergl. Mythologie. I p. 78.

Маю. Понятно теперь, что, восходя въ такую глубь вѣковъ, предшествовавшую, быть можетъ, разселенію племенъ, близнецы не могутъ быть созданіемъ ведійскаго періода, не могутъ найти объясненія въ такихъ, сравнительно новыхъ, памятникахъ, каковы гимны Ригъ-Веды. Здѣсь впервые сталкиваемся съ миѳологіей халдеевъ, впервые видимъ, какихъ результатовъ можно ожидать отъ сравненія халдейскихъ сказаній съ индоевропейскими и какъ одностороненъ взглядъ современныхъ миѳологовъ, которые, разбирая индоевропейскіе миѳы, не спускаются ниже Ригъ-Веды, отыскивая въ ней отвѣты на всѣ вопросы, въ убѣжденіи, что открыли волшебный жезлъ, прикосновеніе котораго немедленно раскрываетъ всѣ тайны миѳовъ.

Связь Аçвиновъ-Діоскуровъ съ зодіакальнымъ знакомъ близнецовъ позволяетъ намъ спуститься еще глубже, позволяетъ поставить вопросъ, почему два миѳическіе братаблизнеца соотвѣтствуютъ извѣстному времени года? Отвѣтъ на этотъ вопросъ снова находимъ въ гипотезѣ о ихъ первоначальномъ значеніи. Періодъ года, носящій знакъ близнецовъ — вторая половина Мая и первая Іюня — то время, когда самые длинные дни и самыя короткія ночи, когда утромъ и вечеромъ видны оба Аçвины, или когда солнечный братъ сокращаетъ до minimum'а существованіе луннаго. Дружественность и враждебность братьевъ зависятъ отъ разныхъ точекъ зрѣнія: они могутъ представляться друзьями, если воображеніе осмысливаетъ тотъ фактъ, что это время самое свѣтлое въ году; въ этомъ случаѣ оба брата въ тѣсномъ союзѣ противъ общаго врага—демона тьмы. Если же фантазія обратитъ вниманіе только на сокращеніе ночи на счетъ дня, дружественныя отношенія могутъ смѣняться враждебными и солнечный братъ угрожаетъ лунному. Въ томъ и другомъ случаѣ Май-Іюнь именно такое время года, когда природа торжествуетъ лѣтній праздникъ, когда днемъ—благіе лучи солнца и яркій блескъ мѣсяца въ свѣтлыя *росныя* ночи невольно приковываютъ фантазію къ судьбѣ обоихъ благодѣтельныхъ свѣтилъ, когда ихъ свойства и взаимныя отношенія внушаютъ

глубокій интересъ уму человѣка, чуткаго наблюдателя явленій природы.

Пробѣгая воображеніемъ всѣ типическія черты индоевропейскихъ миѳовъ о Асвинахъ-Діоскурахъ, мы убѣждаемся, что для ихъ объясненія находимъ всего больше основаній въ гипотезѣ о солнечномъ и лунномъ божествахъ. Изъ нея одной становится понятно различіе между обоими братьями, развитое въ греческихъ преданіяхъ, отношеніе обоихъ къ солнечной дѣвѣ (зарѣ, вечерней звѣздѣ), дружба или вражда между братьями, смерть одного и безсмертіе другаго, связь ихъ съ раннимъ утромъ или вечеромъ, медъ росы и т. п. Напротивъ, гипотеза о первоначальномъ звѣздномъ ихъ значеніи встрѣчаетъ затрудненія со всѣхъ сторонъ.

Къ сожалѣнію наше изслѣдованіе приходится кончить вопросомъ. Указывая на тождество Асвиновъ-Діоскуровъ съ *близнецами* зодіака, мы тѣмъ самымъ вызываемъ вопросъ: въ какомъ отношеніи находятся халдейскіе Асвины къ индоевропейскимъ? Не были ли внесены въ арійскія вѣрованія эти божества вліяніемъ халдейской культуры, достигшей уже значительнаго процвѣтанія въ тѣ времена, когда колѣна арійцевъ еще не вступили въ историческую жизнь?

Не подкрѣпляется ли это предположеніе тѣми восточными (семитическими) чертами, которыя, нѣкоторые ученые указываютъ въ культѣ греческихъ Діоскуровъ?

На эти вопросы не имѣемъ возможности дать положительный отвѣтъ и при современномъ состояніи изученія религіозныхъ вѣрованій передней Азіи такой отвѣтъ едва ли возможенъ. Для объясненія отношенія между халдейскими зодіакальными близнецами и арійскими можно лишь сдѣлать три предположенія:

1) Арійцы и Халдеи независимо другъ отъ друга создали представленіе близнецовъ.

2) Арійцы приняли его отъ халдеевъ, подчинившись ихъ культурѣ.

3) Арійцы и Семиты (Туранцы) имѣли искони это представленіе, но въ теченіе вѣковъ арійцы подчинялись семитическимъ вѣрованіямъ и восприняли изъ нихъ нѣкоторыя черты, которыя смѣшали съ своими національными.

Послѣдняя изъ трехъ гипотезъ намъ кажется наиболѣе вѣроятною, ибо она примиряетъ первоначальное родство съ историческимъ заимствованіемъ. Притомъ она согласна съ участью арійскихъ религіозныхъ представленій, часто воспринимавшихъ семитическую окраску. Вспомнимъ о семитическомъ вліяніи, замѣтномъ на Зендавестѣ и о массѣ арійскихъ народовъ, которыхъ предки промѣняли свои языческія вѣрованія на семитическія религіозныя ученія Іисуса Христа и Магомета. Вѣрованія низшихъ слоевъ народа, исповѣдующаго христіанство или магометанство, до сихъ поръ представляютъ яркій примѣръ смѣшенія представленій, созданныхъ обоими великими историческими племенами.

УКАЗАТЕЛЬ.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Страницы.	*Строки.*	*Напечатано.*	*Читать.*
36	10 св.	puṅsuvavam	puṅsuvanam.
37	20 сн.	коментаторъ	комментаторъ
39	1 св.	Индра	Индра!
48	1 сн.	Ludvig	Ludwig
53	3 —	магаванамъ	маrhаванамъ
61	7 —	Agnie	Agni.
63	9 —	отпаденія	отпаденія *а*
Ib.	11 —	bhīšā	bhīšā
74	9 —	воздушное	земное
90	3 св.	kārpāṇa	kārpāṇā
103	11 сн.	другая	другая,
111	16 —	водъ“	водъ“.
116	2 —	aurnavābhaḥ	aurṇavābhaḥ
125	3 —	Май	Іюнь
129	5 св.	миѳилогической	миѳологической
141	9 сн.	Φιλήμον	Φιλήμων
142	5 —	Mannhard	Mannhardt
178	19 —	Виспала	Виçпала
179	8 св.	Grasmann	Grassmann
Ib.	10 сн.	Ludvig	Ludwig
180	18 —	дряхломъ	дряхлымъ
193	11 —	распространеный	распространенный
194	2 св.	матерьаломъ	матерьяломъ
199	3 сн.	Сараньу	Саранью
205	17 —	wesen	Wesen
206	8 св.	Сарьянавату	Çарьянавату
207	15 сн.	Сарьянаватѣ	Çарьянаватѣ
216	14 св.	Леды	Лэды
217	8 —	Тиндарея	Тиндаревса
Ib.	15 —	Тиндарея	Тиндаревса
Ib.	19 сн.	Тиндарея	Тиндаревса
219	7 св.	Перитоемъ;	Пейритоемъ,
228	1 —	Афарея	Афаревса
230	5 сн.	Афарея	Афаревса
231	14 —	Тиндарея	Тиндаревса
234	18 —	Афарея	Афаревса
243	9 —	черт ахъ	чертахъ
250	8 —	Електры	Электры
252	9 —	Дексамена	Дексамена.
265	12 св.	вѣсскимъ	вѣскимъ
266	14 —	зрѣніи,	зрѣнія,
270	10 сн.	вѣсскія	вѣскія
297	10 св.	состязаніи	состояніи
312	11 —	Такмурафъ	Тахмурафъ
313	16 сн.	Урвакшьѣ	Урвакшаѣ